MO-TZU

ANA GHIGLIONE



TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

MO-TZU

Texto integral traduzido, anotado e comentado
por
Ana Ghiglione
Sob a direção de
Shenwen Li 2018

Sumário

Agradecimentos
Nota sobre os nomes próprios chineses
Introdução
1. Mestre Mozi: A Figura
1.1 Elementos Biográficos
1.1.1 O Berço do Moziísmo em Shandong
1.1.2 Contexto Social e Educação de Mo Di
1.1.3 Viagens e Missões do Mestre Mo
1.1.4 Marcos Cronológicos
1.2 A Força Moral de Mozi
1.2.1 As Palavras do Mestre
1.2.2 Pensamos, Criticamos
1.2.3 Raiva e Indignação
1.2.4 Paternalismo Inabalável
1.2.5 Amargura e Resistência
2. O Mozi: O Texto
2.1 Visão Geral do Corpus
2.1.1 A Miscelânea Doutrinária: Capítulos 1-7 (Livro I)
2.1.2 As Dez Teses Canónicas: Capítulos 8-37
(Livros II-IX)
2.1.3 A Arte do Raciocínio e da Argumentação: Capítulos 40-45
2.1.4 Desafios e Diálogos: Capítulos 46-50 e 39
2.1.5 A Arte da Defesa Militar: Capítulos 52-71
(Livros XIV-XV)
2.2 Momentos da Transmissão dos Escritos Moístas na China
2.3 Traduzindo o Mozi
2.3.1 Edições do Mozi e Traduções para o Chinês Moderno
2.3.2 Traduções do Mozi nos Países Ocidentais
2.3.3 O Dilema do Tradutor
Cronologia
Sumário

VIII
Mozi
Comentário ao Capítulo 1
Capítulo 1. Forjar Laços Estreitos com Cavalheiros
Comentário ao Capítulo 2
Capítulo 2. Corrigir-se a Si Mesmo
Comentário ao Capítulo 3
Capítulo 3. A Tinta na Qual Mergulhamos
Comentário ao Capítulo 4
Capítulo 4. Modelos e Normas
Comentário ao Capítulo 5
Capítulo 5. As Sete Calamidades
Comentário ao Capítulo 6
Capítulo 6. Diatribe Contra o Excesso
Comentário ao Capítulo 7
Capítulo 7. Discussão Tripartida
Comentário aos Capítulos 8, 9 e 10
Capítulo 8. Valorizar o Talento, A
Capítulo 9. Valorizar o Talento, B
Capítulo 10. Valorizar o Talento, C
Comentário aos Capítulos 11, 12 e 13
Capítulo 11. Dando ênfase à Conformidade, A
Capítulo 12. Dando ênfase à Conformidade, B
Capítulo 13. Dando ênfase à Conformidade, C
Comentário aos Capítulos 14, 15 e 16
Capítulo 14. Amor Universal, A
Capítulo 15. Amor Universal, B
Capítulo 16. Amor Universal, C
Comentários aos Capítulos 17, 18 e 19
Capítulo 17. Crítica da Guerra Ofensiva, A
Capítulo 18. Crítica da Guerra Ofensiva, B
Capítulo 19. Crítica da Guerra Ofensiva, C
Sumário
Comentários aos Capítulos 20 e 21
Capítulo 20. Restrições ao Consumo, A
Capítulo 21. Restrições ao Consumo, B
[Capítulo 22. Restrições ao Consumo, C] Perdido
Comentários sobre o Capítulo 25
[Capítulo 23. Restrições aos Enterramentos, A] Perdido
[Capítulo 24. Restrições aos Enterramentos, B] Perdido

Capítulo 25. Restrições Relativas aos Enterramentos, C
Comentários aos Capítulos 26, 27 e 28
Capítulo 26. A Vontade Celeste, A
Capítulo 27. A Vontade Celeste, B
Capítulo 28. A Vontade Celestial, C
Comentário ao Capítulo 31
[Capítulo 29. Esclarecimentos sobre os Espíritos, A] Perdido
[Capítulo 30. Esclarecimentos sobre os Espíritos, B] Perdido
Capítulo 31. Esclarecimentos sobre os Espíritos, C
Comentário ao Capítulo 32
Capítulo 32. Crítica da Música, A
[Capítulo 33. Crítica Musical, B] Perdido
[Capítulo 34. Crítica Musical, C] Perdido
Comentário aos Capítulos 35, 36 e 37
Capítulo 35. Crítica do Fatalismo, A Capítulo 36. Crítica do Fatalismo, B
Capítulo 37. Crítica do Fatalismo, C
Comentário ao Capítulo 39
[Capítulo 38. Crítica dos Confucionistas, A] Perdido
Capítulo 39. Crítica dos Confucionistas, B
Comentário aos Capítulos 40-45
Capítulos 40 e 42. Cânones, A; Explicações, A
Capítulos 41 e 43. Cânones, B; Explicações, B
Capítulo 44. A Melhor Opção
Capítulo 45. Opções Secundárias
Comentário ao Capítulo 46
Capítulo 46. Geng Zhu
Comentário ao Capítulo 47
Capítulo 47. Apreciar os Princípios Corretos
Comentário ao Capítulo 48
Capítulo 48. Gong Meng
Comentário ao Capítulo 49
Capítulo 49. As Perguntas de Lu
Comentário ao Capítulo 50
Capítulo 50. Gong Shu
[Capítulo 51] Perdido
Comentário ao Capítulo 52
Capítulo 52. Preparativos Militares Relativos a Fortificações e Portões
Comentário ao Capítulo 53
Capítulo 53. Preparativos Militares Contra Invasões de Cima
[Capítulo 54] Perdido

[Capítulo 55] Perdido
Comentário ao Capítulo 56
Capítulo 56. Preparativos Militares Contra Escadas
[Capítulo 57] Perdido
Comentário ao Capítulo 58
[Capítulo 58] Perdido
[Capítulo 59] Perdido [60] Perdido
Comentário ao Capítulo 61
Capítulo 61. Preparativos Militares Contra as Inundações
Comentário ao Capítulo 62
Capítulo 62. Preparativos Militares Relativos a Túneis
Sumário
XI
Comentário ao Capítulo 63
Capítulo 63. Preparativos Militares Contra "Rompimentos"
[Capítulo 64] Perdido
[Capítulo 65] Perdido
[Capítulo 66] Perdido
[Capítulo 67] Perdido
Comentário do capítulo 68
Capítulo 68.
Sacrifícios para enfrentar o inimigo
Comentário do capítulo 69
Capítulo 69.
Bandeiras e estandartes
Comentário do capítulo 70
Capítulo 70.
Injunções e ordens
Comentário do capítulo 71
Capítulo 71.
Miscelânea sobre a defesa
Bibliografia
1. *Corpus* moísta (edições e traduções do *Mozi*, coleções, enciclopédias)
2. Outros clássicos, concordâncias, ferramentas sinológicas
3. Fontes secundárias
Índice de nomes

Agradecimentos

Este trabalho é o resultado de um longo esforço empreendido em 2005, graças a uma pequena subvenção do Conselho de Investigação em Ciências Humanas (CRSH) do Governo do Canadá. Desenvolveu-se, entre outros, graças a uma subvenção para Novos professores-investigadores do *Fonds de recherche du Québec – Société et culture* (FQRSC), da qual beneficiei de 2006 a 2010. Enriqueceu-se consideravelmente durante uma estada de investigação na Universidade de Pequim, realizada de 2012 a 2013, no âmbito de um acordo bilateral estipulado entre a Universidade de Montreal e a *Beijing daxue*. Além destes organismos, agradeço a: Severina Balabanova que, durante o seu estágio pós-doutoral (2007-2008) na Universidade de Montreal, contribuiu para recolher informações sobre as personagens indexadas no final deste livro, bem como a Sylvie Adam pela sua revisão.

A publicação deste livro exigiu competências editoriais fora do comum. Expresso, então, a minha gratidão à equipa das *Presses de l'Université Laval*, e nomeadamente a: Denis Dion, diretor-geral; Jocelyne Naud, responsável pela produção; Sandra Guimont, revisora linguística e corretora de provas; Laurie Patry, grafista.

Testemunho o meu vivo reconhecimento a Shenwen Li, professor catedrático no Departamento de Ciências Históricas, membro do CÉLAT, diretor do Centro de Estudos Quebeque-China da Universidade Laval e da coleção «*Études d'histoire et de culture chinoises*»: foi graças ao seu apoio intelectual, moral e material – a ajuda financeira da Universidade Laval – que esta obra viu a luz do dia.

Nota relativa aos nomes próprios chineses

Os nomes próprios chineses de autores, tradutores e diretores de obras coletivas ou de coleções são apresentados, salvo exceção, da seguinte forma:

1. em caracteres chineses, o nome de família precede sempre o nome pessoal, ou seja, o equivalente ao nome próprio;
2. nas transcrições fonéticas que figuram no corpo do texto, o nome de família precede o nome pessoal (ex.: Sun Yirang);

3. nas transcrições fonéticas que figuram nas referências bibliográficas das notas de rodapé, o nome pessoal e as iniciais precedem o nome de família (ex.: Yirang Sun);

4. na bibliografia, o nome de família do primeiro autor, tradutor, etc., precede o nome pessoal; os nomes de família dos outros autores, tradutores, etc., transcritos foneticamente, são indicados após os seus nomes pessoais e as suas iniciais (ex.: Tan, Jiajian e Zhongyuan Sun …; Tan e Sun são os nomes de família).

Introdução

Na China, a reflexão filosófica nasceu sob a dinastia dos Zhou Orientais (*Dong Zhou*, 770-256 a.C.). Uma grande variedade de correntes de pensamento empenhou-se na busca da sabedoria, criando um clima de efervescência intelectual propício à eclosão de controvérsias doutrinárias em torno da melhor via (*dao*) a seguir para atingir a harmonia, o equilíbrio, o bem-estar, a estabilidade e a pacificação. Mestres de talento, que tinham adquirido conhecimentos sobre a arte de viver e de governar, transmitiam os seus ensinamentos práticos a fim de formar discípulos no seio da sua escola ou de simples círculos de interessados.

Ocasionalmente, alguns deles atuavam junto das autoridades políticas para lhes aconselhar prudência e não-beligerância na gestão dos assuntos de Estado. Os vestígios escritos das suas palavras subsistem nas obras compósitas que foram editadas ao longo dos séculos sob o seu nome. A arqueologia das ideias visa reconstruir o seu pensamento procurando linhas de coerência e eixos de leitura através dos textos, frequentemente fragmentários e interpolados, que sobreviveram à prova do tempo.

Mozi ocupa um lugar de primeiro plano na paisagem filosófica da era axial da civilização chinesa. A sua reflexão amadureceu em meados do século V antes da nossa era, mas a recolha de escritos oriundos da sua escola formou-se ao longo de várias gerações e enriqueceu-se, renovando-se, com os contributos dos seus epígonos até ao século III a.C. A via moísta resulta de uma síntese interessante de conselhos práticos,

visando facilitar a arte de governar e a manutenção da ordem sociopolítica, e de aspirações éticas mais elevadas, relativas ao bem comum, à paz no mundo e à observância de preceitos de conotação religiosa. Pragmatismo e sentido moral harmonizam-se e completam-se mutuamente na sabedoria moísta, revelando também uma certa diversidade de abordagens no seio da mesma corrente.

O objetivo deste livro é apresentar as diferentes dimensões do pensamento moísta através de uma tradução integral do *Mozi* do chinês clássico para francês [português nesta instância]. O conhecimento desta obra é, de facto, indispensável para compreender o desenvolvimento da filosofia chinesa e as problemáticas que a animaram. A fim de situar os escritos moístas no seu contexto histórico e cultural, expor-se-á na introdução uma seleção de elementos pertinentes de natureza biográfica e filológica. Para comodidade de leitura, as informações serão, portanto, distribuídas em dois eixos principais: o mestre epónimo do *Mozi* e a própria obra. Ao longo da tradução, notas pontuais simplificarão a interpretação dos 53 capítulos constitutivos do *corpus*, tal como chegou aos nossos dias em pouco menos de dois milénios e meio de história.

1. MESTRE MOZI: A PERSONAGEM

1.1 Elementos biográficos A biografia do Mestre (*zi* 子) Mozi (nome pessoal: Di) reconstrói-se a custo com base em algumas informações fragmentárias, principalmente concentradas nos capítulos 46 a 50 da obra emanada da sua corrente de pensamento. O valor histórico destes fragmentos biográficos presta-se a discussão, dado que as secções onde figuram não contam entre as mais antigas do texto: foram, provavelmente, compostas após a morte de Mozi, do qual importava transmitir o ensinamento conferindo-lhe um rosto particular e um estatuto de letrado de pleno direito.

No entanto, a dificuldade de desembaraçar os dados históricos da lenda não diz respeito apenas a Mo Di: afeta a maioria dos mestres de pensamento da China antiga. Assim, as alusões à vida desta personagem revestem-se, em todo o caso, de um interesse filológico acrescido na

medida em que permitem compreender melhor a composição da obra e a sua evolução ao longo do tempo.

1.1.1 O berço do moísmo em Shandong

O berço do moísmo situa-se na atual província de *Shandong*, outrora parcialmente ocupada pelo Estado feudal de *Lu*, que se formou a partir do século XI antes da nossa era, aquando da fundação da dinastia dos Zhou (1122-256) por *Wu*, o Rei Guerreiro (r. 1122-1116).

Ora, várias indicações do *Mozi* atestam que o Mestre Mo foi ativo no principado de Lu, onde a cultura letrada já tinha atingido um elevado nível de refinamento sob a impulsão da Escola dos *Ru*, que Confúcio (*Kongzi*, 551-479 a.C.) tornou célebre. Na cidade de Qufu e arredores, podem admirar-se ainda hoje os vestígios – ou a sua reconstrução – da tradição confucionista. Por outro lado, para localizar monumentos comemorativos da corrente moísta em Shandong, é necessário deslocar-se a Tengzhou, cidade-distrito situada na prefeitura de Zaozhuang, a cerca de 60 km a sul de Qufu.

É nesta área geográfica que vários especialistas modernos e contemporâneos, incluindo Zhang Zhihan (1928-1998), originário da região, pensam ter localizado a terra natal de Mozi[3]. Em 1994, o interesse pelo moísmo concretizou-se na fundação, em Tengzhou, de um Centro Internacional de Investigação sobre o Mozi (*Mozi guoji yanjiu zhongxin*), sob a égide do qual se construiu igualmente um memorial em honra do Mestre Mo: o *Mozi jinianguan*[4]. Ora, no século V a.C., o minúsculo principado de Teng, que não é explicitamente mencionado no *Mozi*, gravitava em torno de Lu como Estado vassalo. Ao tempo do pensador confucionista *Mengzi* (385-301 a.C.), estava já a ele anexado.

No capítulo 49 do *Mozi* – *Lu Wen* «Questões de Lu» –, Mo Di intervém por diversas vezes como conselheiro junto do soberano de Lu (*Lu jun*). Embora os autores não precisem o nome desta autoridade, considerações cronológicas sugerem, sem certeza, que se tratava de *Mu Gong* (r. 409-377 a.C.). Confrontado com a política de expansionismo territorial levada a cabo pelo Estado de *Qi*, o soberano de Lu apelou ao

julgamento de Mozi, que não se limitou a formular conselhos imbuídos de sabedoria (49.1): assumiu de imediato um papel diplomático de primeiro plano, pois tomou a iniciativa de se dirigir primeiro a *Xiang Ziniu*, chefe do exército do Estado de Qi, ativo sob o reinado de *Tian He* (r. 404-384 a.C.), a fim de bloquear as operações militares. «A invasão de Lu seria um grave erro da parte de Qi», disse-lhe.

(49.2). Promotor de uma filosofia contrária ao belicismo, Mozi solicitou em seguida uma entrevista com o rei de Qi em pessoa; tentou então chamá-lo à razão sobre as consequências calamitosas que a guerra acarreta não só para os países derrotados, mas também para os vencedores:

O Mestre Mozi disse: «Quem sofrerá as desgraças decorrentes da anexação de um Estado, cuja armada terá sido abatida e a população saqueada e massacrada?»

Sua Majestade o rei [de Qi] vacilou, absorvido nos seus pensamentos, e depois admitiu: «Serei eu a sofrer essas desgraças.» (49.3)

Outros episódios da vida de Mozi, mencionados no capítulo 49, além de duas observações que figuram nos capítulos 47 e 48, fazem referência ao principado de Lu. O mestre provavelmente mantinha ali uma escola para difundir os seus preceitos morais e as suas ideias políticas.

1.1.2 Extração social e educação de Mo Di

Não se possui qualquer informação precisa sobre a linhagem familiar de Mo Di. Por força da tradição, considera-se o nome Mo, que significa «obscuro, sombrio, preto», como o seu patronome (xing), mas poderá tratar-se de uma alcunha. Num diálogo com um áugure, aprende-se, de facto, que o mestre tinha uma tez enegrecida (xian sheng zhi se hei, 47.18).

Por outro lado, alguns biógrafos avançaram a hipótese de que o termo mo faria alusão a uma punição corporal que consistia em aplicar uma tatuagem na testa dos prisioneiros (uma marca preta ou a inscrição da acusação). Uma vez que os moístas estavam submetidos a regras

disciplinares estritas e a esforços físicos penosos, teriam exibido uma tez escura, como os condenados a trabalhos forçados. Segundo outra interpretação, o termo mo faria referência ao cordel embebido em preto dos carpinteiros, como atributo desta categoria de artesãos.

À falta de provas textuais consistentes, é difícil pronunciar-se com certeza sobre a origem do nome Mo. Num texto crítico em relação ao pensamento moísta como o Xunzi (séc. III a.C.), este termo é carregado de uma conotação pejorativa e de um duplo sentido: o letrado confucionista desaconselha alusivamente a adoção de abordagens moístas ao utilizar a expressão shu shun mo «seguir métodos obscuros».

Se, no universo mental dos antigos pensadores chineses, o nome Mo se prestava a associações de ideias negativas, o nome pessoal (ming) Di– «faisão de cauda longa» –, pelo qual o mestre se designa por várias vezes no texto, veiculava talvez também uma mensagem depreciativa. Conviveria então traduzir a designação dissilábica Mo Di por «Faisão Preto». O carácter Di é, além disso, uma variante gráfica de Di, termo que indicava as tribos nómadas de bárbaros que semeavam o terror nas regiões norte-ocidentais.

Em todo o caso, estas considerações sugerem que Mo Di não era oriundo da alta nobreza. O seu meio social não o impediu, porém, de se voltar para o estudo e o ensino dos modelos de sabedoria e de os preferir às atividades manuais e militares:

> Considero que é melhor recitar as doutrinas dos reis de outrora, aspirar à sua via, compreender a fundo as palavras dos Sábios e as subtilezas dos seus discursos. No topo, estas doutrinas espalhar-se-ão entre os reis, os duques e os notáveis; a um nível mais modesto, atingirão as pessoas da minha condição e os plebeus. Ao aplicarem as minhas palavras, os reis, os duques e os notáveis garantirão a ordem no seu Estado; as pessoas da minha condição e os plebeus conduzir-se-ão de uma maneira absolutamente impecável. (49.12)

Com base neste extrato, depreende-se que Mo Di pertencia a uma camada social intermédia entre a grande aristocracia e o povo camponês.

Com toda a probabilidade, fazia parte da classe dos cavalheiros-letrados (shi), que estava em plena ascensão por volta do fim do período das Primaveras e Outonos (Chunqiu, 722-481 a.C.) e no início da época dos Reinos Combatentes (Zhanguo, 453-221 a.C.), quando esteve ativo[15]. No primeiro capítulo do Mozi – Qin shi «Estabelecer laços estreitos com os cavalheiros» –, a promoção dos shi é, aliás, considerada como uma prioridade na arte de governar, pois «apenas os cavalheiros merecem participar na análise dos assuntos de Estado.» (1.1).

No capítulo 47, relata-se que o rei Hui de Chu (r. 488 a 432 a.C.), sob pretexto da sua idade avançada, encarregou o seu ministro Mu He de acolher Mozi, que se tinha deslocado expressamente ao Sul (nan you), a fim de oferecer (xian) os seus talentos à corte:

> Mu He, profundamente encantado com os discursos que o Mestre Mozi lhe proferiu, dirigiu-lhe esta observação: «Certamente, as vossas palavras são de uma perfeição moral absoluta! Mas será que Sua Majestade, o maior rei do mundo, não irá objetar que as elaborações de um homem humilde [jian ren zhi suo wei] não merecem ser adotadas?» (47.3)

Mo Di não se deixa intimidar e compara as suas elaborações às raízes de uma planta medicinal, argumentando que «mesmo o Filho do Céu as consumiria para tratar a sua doença». Num tom irónico, estabelece em seguida uma analogia hiperbólica entre o seu estatuto e o nível dos simples..., jogando com o duplo sentido da palavra ben, que significa raiz e base:

> De facto, um homem, por muito humilde que seja, classifica-se ao mesmo nível que um agricultor ou, pelo menos, ao de uma erva medicinal. Ou será que nem sequer vale as raízes de uma erva?

Mo Di exibia, em suma, um certo orgulho por ter adquirido conhecimentos de interesse público apesar da sua extração social. É também legítimo supor que a legenda de um mestre de origem relativamente modesta mas culto se constituiu após o desaparecimento de Mo Di para dar um contexto narrativo coerente ao seu pensamento,

muito precisamente à sua apologia dos homens de talento (xian) e à sua crítica ao nepotismo e aos privilégios hereditários (capítulos 8-10).

A sabedoria moísta era sem dúvida orientada para a resolução de problemas concretos, de ordem política e social. A erudição estéril e os conhecimentos livrescos, que os moístas imputavam a Confúcio e à Escola dos Letrados (Ru), são objeto de um desprezo sarcástico no Mozi. No entanto, as posições de Mo Di em relação ao estudo dos textos não são totalmente homogéneas; elas interpelavam já um tal Xian Tangzi que, ao encontrar o mestre a caminho do Estado de Wei com uma arca cheia de livros, lhe pediu explicações. Mozi concedeu-lhe então uma resposta bastante ambígua:

No passado, o duque Dan de Zhou lia uma centena de capítulos todas as manhãs e encontrava-se com 70 cavalheiros todas as noites. Por esta razão, a sua reputação de grande conselheiro na corte do Filho do Céu chegou aos nossos dias. Quanto a mim, Di, não tenho nenhum soberano para servir no topo e não tenho nenhum trabalho agrícola penoso, de ordem inferior, para executar. Como poderia permitir-me abandonar [os meus livros]?

Aprendi que, ao procurar uma convergência na multiplicidade das abordagens, as provas podem faltar. Assim, dado que as pessoas escutam propósitos divergentes, os livros são numerosos. Ora, um espírito como o de Guo, que refletiu por diversas vezes sobre pontos essenciais precisos procurando uma convergência na multiplicidade das abordagens, compreendeu doravante as questões de fundo. Nesse caso, já não precisa de se instruir pelos livros. O que é que te espanta? (47.13)

No Mozi, encontram-se efetivamente várias alusões a textos de antigos reis (xian wang zhi shu) e a obras da Antiguidade. Aos olhos dos moístas, os extratos citados ou livremente parafraseados e adaptados às exigências da argumentação constituíam provas determinantes do bem-fundado da sua doutrina. Por exemplo, a fim de demonstrar a existência dos espíritos e dos deuses (gui shen zhi you), Mozi acumula uma série de dados retirados de relatos históricos (shu zhi shuo), de anais (chun qiu) de Estados diferentes, de manuscritos em bambu e em seda (shu zhi zhu bo),

de inscrições em recipientes e vasos (zhuo zhi pan yu), de textos gravados em bronzes e estelas (lou zhi jin shi, 31.10), do Clássico da Poesia (Shijing ou Maoshi, 31.11) e do Livro dos Documentos (Shujing ou Shangshu, 31.12).

1.1.3 Viagens e missões do Mestre Mo

Beneficiando de uma certa autonomia, Mozi deslocava-se assim de um reino para outro com o intuito de instruir os senhores locais e as autoridades políticas sobre a arte de governar e de manter a ordem; encontrava oficiais, chefes de exército, príncipes e personalidades de envergadura, além de gente comum. Sob os Zhou Orientais, a classe dos cavalheiros (shi) incluía mestres errantes, que tinham o hábito de viajar e de agir como conselheiros e diplomatas junto de soberanos frequentemente em conflito. Uma grande parte da filosofia chinesa nasceu das suas entrevistas e das suas reflexões gerais sobre questões éticas, políticas e económicas pontuais que importava gerir concretamente.

Mo Di, por sua vez, expõe com toda a clareza o objetivo das suas viagens a um dos seus discípulos, resumindo assim as ideias diretrizes da sua filosofia:

Uma vez que o Mestre Mozi viajava, Wei Yue perguntou-lhe: «Quando tiverdes conseguido visitar os dignitários de todas as regiões, o que lhes aconselhareis prioritariamente?»

O Mestre Mozi respondeu: «Em geral, é imperativo aplicar-se a resolver os problemas que foram identificados no interior de um Estado. Se o Estado e as famílias se afundam na desordem, aconselhar-se-á a valorização dos talentos e da conformidade. Se o Estado e as famílias são pobres, aconselhar-se-ão restrições relativas ao consumo e aos funerais. Se o Estado e as famílias se entregam aos prazeres musicais e mergulham no vício, desaconselhar-se-á a música e o fatalismo. Se o Estado e as famílias vivem na libertinagem e na depravação sem observar os ritos, aconselhar-se-á venerar o Céu e praticar o culto dos espíritos. Se o Estado e as famílias estão envolvidos em operações militares de conquista e de

opressão, aconselhar-se-á o amor universal desaconselhando a guerra ofensiva. Em suma, é preciso aplicar-se a resolver os problemas que foram identificados.» (49.14)

Assim, Mozi, talvez originário do principado de Lu ou de um país vassalo, realizou várias missões no exterior; estabeleceu laços com oficiais de outros principados, onde tentava igualmente exercer a sua influência por intermédio dos seus discípulos, apoiando-os com recomendações. É, de facto, interessante observar que em chinês clássico a mesma palavra you significa viajar e recomendar para um posto ou uma promoção. Ora, tendo em conta as condições materiais da época, a área geográfica coberta pelas atividades do Mestre Mo era muito vasta.

Entre os seus locais de eleição, convém mencionar ainda o grande principado de Qi, situado em Shandong, a norte de Lu. Várias indicações sugerem que Mo Di permaneceu durante muito tempo em Qi. No capítulo 46, conta-se que o seu discípulo Gao Shizi, após ter sido recomendado para um posto de oficial em Wei, deixou a corte, dececionado com a sua experiência: «Despediu-se então para se dirigir a Qi, onde encontrou o Mestre Mozi.» (46.13) Esta observação implica que Mozi se tinha estabelecido em Qi.

No capítulo 47, faz-se alusão a duas deslocações do mestre para o Estado de Qi. Uma vez, partiu de Lu e cruzou-se no caminho com um antigo conhecido (gu ren), com o qual se envolveu numa conversa sobre os justos princípios (yi, 47.2). Noutra ocasião, o Mestre Mo partiu para o Norte em direção a Qi (bei zhi Qi), mas chegado à margem do rio Zi, foi obrigado a interromper a sua viagem e a voltar para trás (as razões não são explicadas). Um áugure, que tinha encontrado pelo caminho, tinha-lho, no entanto, predito: «O Ancestral Supremo, hoje mesmo, mata um dragão preto nas regiões do Norte. Uma vez que tendes uma tez enegrecida, não tendes o direito de vos dirigir para o Norte.» Mozi, não se deixando condicionar pelos interditos da geomancia, retorquiu-lhe:

Se as pessoas do Sul não podem atingir o Norte, então as pessoas do Norte não poderão atingir o Sul. Alguns têm uma tez enegrecida, outros branca. Por que razão não poderiam prosseguir o seu caminho?

[…] Se se aplicassem as tuas palavras, seria necessário então proibir toda a gente de circular. Acabar-se-ia por esvaziar o mundo à força de impor barreiras mentais. As tuas palavras revelam-se inaplicáveis! (47.18)

Esta anedota, que testemunha a lucidez do Mestre Mo, confirma a hipótese segundo a qual, ao longo da sua vida, ele foi, entre outros, um mestre errante. Como já se constatou, interveio além disso na corte do rei de Qi para o dissuadir de invadir o principado de Lu (49.3). Encontra-se ainda Mozi em Qi no momento em que soube que as armadas do Estado de Chu estavam prestes a cercar as fortificações de Song. Ao fim de dez dias e dez noites de caminho, atingiu então Ying, a capital de Chu (50.1).

O principado de Chu (também nomeado Jing) ocupava o Sul da China antiga; os seus vastos territórios, reputados pela riqueza e variedade dos seus recursos naturais (50.2), foram localizados em diversas províncias, entre as quais Henan, Hubei, Anhui, etc. Mozi interveio por diversas vezes neste Estado belligérant a fim de bloquear as suas campanhas militares. Precipitou-se, pois, de Qi para Chu para dissuadir o engenheiro Gongshu Pan, fabricante de engenhos militares, e o próprio rei de invadir o principado de Song (capítulo 50). Situada no sul de Henan, esta última parecia pobre e frágil em relação ao Estado de Chu (50.2).

Segundo outro relato, comentado acima, o Mestre Mo apresentou-se na corte do rei Hui de Chu, mas foi tratado com arrogância pelo seu alto dignitário Mu He (47.3). Além disso, Mozi recomendou (you) o seu discípulo Geng Zhuzi para um posto em Chu, onde este conseguiu obter emolumentos elevados graças aos quais pôde recompensar o seu mestre (46.5).

Mo Di envolveu-se igualmente em várias entrevistas com o príncipe Wen, que tinha recebido do rei Hui o feudo de Luyang. Ao insistir na imoralidade e nas consequências negativas da guerra ofensiva (46.11, 49.5-6), desaconselhou-o vivamente de ocupar territórios pertencentes aos principados de Song e de Zheng (46.19), ou mesmo de invadir Zheng (49.4). Mozi julgava, de facto, os hábitos políticos em vigor nos reinos centrais (*zhong guo*) tão cruéis como os costumes dos canibais

meridionais (49.7). Discutiu com o príncipe o comportamento adequado de um ministro leal (*zhong chen*, 49.9) e a necessidade de participar ativamente nos assuntos de Estado.

1.1.4 Marcos cronológicos

Supondo que as indicações biográficas inerentes ao *Mozi* revestem um valor histórico, vários filólogos tentaram fixar marcos cronológicos para circunscrever a vida do Mestre Mo. A fim de facilitar esta tarefa, têm-se geralmente em conta as datas dos reinados das autoridades políticas com as quais Mozi teria tido contactos diretos ou por intermédio de outras personalidades. Um tal exercício de periodização é certamente interessante, mas a explicação revela-se por vezes circular: ao determinar o *floruit* das atividades de Mozi em meados do século V antes da nossa era, identificam-se consequentemente os seus interlocutores, que nem sempre são nomeados em termos explícitos; as datas dos reinados são, aliás, suscetíveis de variar em função da interpretação das fontes documentais consultadas. Eis uma curta lista das personagens em causa:

- **Wen**, soberano (*jun*) de Luyang (aliás Gongsun Kuan), ativo em meados do século V a.C. É claramente nomeado em várias entrevistas do Mestre Mo (46.11, 46.19; 49.4-7, 49.9).
- **Hui**, rei (*wang*) de Chu (488-432 a.C.). Estava idoso quando delegou o seu ministro Mu He para acolher Mozi (47.3). O engenheiro militar Gongshu Pan, originário do principado de Lu, trabalhou também ao serviço do rei de Chu (cap. 50).

- **Sua Majestade, o rei de Qi** (*Qi da wang*, 49.3), com toda a probabilidade Tian He (r. 404-384 a.C.). Mozi dirigiu-se também ao seu chefe de exército Xiang Ziniu (49.2, 49.19).
- **O soberano** (*jun*) **de Lu** (49.1, 49.8, 49.10), talvez Mu Gong (r. 409-377 a.C.).
- **O rei** (*wang*) **de Yue** (49.13), provavelmente Yi (412-376 a.C.).
- **O soberano** (*jun*) **de Wei** (46.13).

Quando Sima Qian, o grande historiador da dinastia dos Han Ocidentais (206 a.C.-8 d.C.), concluiu o *Shiji* por volta de 91 a.C., as datas

do nascimento e da morte de Mo Di já levantavam dúvidas: «Alguns afirmam que ele era um contemporâneo de Kongzi [Confúcio], outros afirmam que lhe era posterior.»

O poeta e prosador Han Yu (768-824), que trabalhou sob a dinastia Tang (618-907), optou pela primeira hipótese. No seu breve ensaio intitulado *Leitura do Mozi* (*Du Mozi*), sublinha as afinidades entre os dois mestres de pensamento: «Forçosamente, Confúcio pediu emprestado a Mozi e Mozi pediu emprestado a Confúcio. Sem os seus empréstimos mútuos, nem um nem outro mereceriam o seu renome.»

No século XXI, Xing Zhaoliang, na sua *Biografia crítica de Mozi* (*Mozi pingzhuan*), enumera diversas datações que foram propostas para o nascimento e a morte de Mo Di, tendo em conta também informações retiradas de outros textos. Apresenta uma lista dos resultados que diferem de um intérprete para outro, nomeadamente:

- **Sun Yirang:** 468-387
- **Liang Qichao:** 463-385
- **Qian Mu:** 479-394
- **Hou Wailu:** 490-403
- **Ren Jiyu:** 480-420
-

Xing Zhaoliang, por sua vez, estabelece o momento culminante da vida do Mestre Mo em 453 a.C., ano que corresponde ao início do período dos Reinos Combatentes; delimita a duração das suas atividades numa extensão temporal compreendida entre 20 e 30 anos antes e 20 e 30 anos depois de 453. Outros biógrafos tomam como marcos as datas da cronologia da Escola Confucionista, que é mais documentada, para situar o nascimento de Mozi em 479 a.C., fazendo-o, portanto, coincidir com a morte de Confúcio; a título indicativo, estabelecem em seguida uma sincronia entre o falecimento do pai de Mengzi, ocorrido em 381 a.C., e o do fundador da linhagem moísta.

Obter-se-ia então esta sucessão de acontecimentos:

- **~ 551:** nascimento de Confúcio na região de Qufu (Shandong).
- **~ 479:** morte de Confúcio, aos 73 anos, e nascimento de Mozi (Shandong).
- **~ 381:** morte do pai de Mengzi e de Mozi.
- **~ 301:** morte de Mengzi, aos 85 anos.

Esta reconstrução cronológica comparativa foi adotada ao longo dos comentários e das notas que acompanham a presente tradução.

1.2 A força moral de Mozi

1.2.1 As palavras do mestre

À semelhança de outros clássicos que ganharam forma na época pré-Qin, o *Mozi* não é a obra de um único autor, mas é oriundo de uma corrente de ideias associadas, de uma maneira simbólica, a um mestre venerável pelos seus discípulos e epígonos. A atribuição, frequentemente póstuma, de um pensamento a uma personagem ilustre, seja ela histórica ou lendária, visa provar a sua validade apresentando-a como uma verdade incontestável. Ora, os argumentos de autoridade são muito difundidos no *Mozi*, onde o Mestre Mo é citado e mencionado como elemento agregador de doutrinas muito variadas; a sua voz, embora não sendo monocórdica, contribui para criar um efeito de unidade através deste *corpus* heterogéneo que ostenta o seu nome.

Nas edições de que dispomos, Mozi intervém pela primeira vez no início do capítulo 3 sobre «A tintura na qual nos mergulhamos» (*Suo ran*); pronuncia-se, num tom algo queixoso (*tan yue* «disse suspirando», 3.1), sobre a influência determinante do meio que somos suscetíveis de sofrer e sobre a importância de vigiar este fenómeno.

As palavras do Mestre Mo figuram em secções diferentes do texto: umas vezes constituem o *incipit* de um capítulo (26 *pian* dos 53 da versão recebida abrem com uma citação de Mozi); outras vezes são relatadas no fim de um capítulo a título de conclusão ou epílogo (em 21 *pian*, a citação final é assinalada por um verbo de enunciação); são intercaladas repetidamente no seio das exposições doutrinárias a fim de as corroborar,

frequentemente segundo o registo verbal do confronto face a detratores anónimos ou a personagens nomeadas que importa convencer.

Na realidade, à falta de marcadores explícitos de fim de citação, a linha de demarcação entre uma passagem relatada e outra carece frequentemente de nitidez; alguns capítulos são então suscetíveis de ser lidos como citações quase ininterruptas, ou mesmo como sermões de Mozi. Por outro lado, os seus propósitos são apresentados por uma série de locuções fixas com um sentido vizinho, das quais convém selecionar as mais correntes:

• a) Zi Mozi yue: «O Mestre Mozi disse». É a fórmula mais utilizada – contam-se pelo menos 133 ocorrências – para relatar as palavras de Mozi como doutrinas carregadas de um valor absoluto (sem interlocutor) ou durante uma troca verbal com a única função de reforçar as posições do mestre. Por exemplo: «O Mestre Mozi disse: "É inadmissível exercer uma atividade no mundo sem ter em conta modelos e normas."» (4.1, *incipit* do capítulo).

• b) Zi Mozi yan yue: «O Mestre Mozi proferiu estas palavras dizendo». Encontram-se cerca de 36 ocorrências. A fim de evitar o pleonasmo na tradução e de a diferenciar da anterior, esta expressão foi geralmente vertida como «O Mestre Mozi afirmou».

• c) Shi gu zi Mozi yue: «É por isso que o Mestre Mozi disse». Esta locução, da qual se podem detetar 25 ocorrências, figura no fim de um raciocínio a título de conclusão ou síntese, ou durante uma argumentação para sublinhar uma transição.

• d) Shi gu zi Mozi yan yue: «É por isso que o Mestre Mozi proferiu estas palavras dizendo/afirmou». Esta fórmula, mais rara que a c), reveste uma função erística análoga.

• e) Zi Mozi wei [...] yue: «O Mestre Mozi dirigiu estas observações a [...] dizendo». Esta estrutura testemunha uma certa elaboração narrativa. É empregada nas entrevistas entre Mozi e os seus interlocutores.

A lista das locuções empregadas para relatar os propósitos de Mozi compreende igualmente formas mais raras:

• f) Zi yue: «O mestre disse».
• g) Zi Mozi yan: «O Mestre Mozi proferiu estas palavras».
• h) Gu zi Mozi yue: «Então o Mestre Mozi disse».
• i) Shi yi zi Mozi yue: «Assim o Mestre Mozi disse».
• j) Zi Mozi wen zhi [...] yue: «O Mestre Mozi ouviu ecos de [...] e disse».
• k) Jin fu zi yue: «Ora, o mestre disse», expressão equivalente a um tratamento por "vós": «Ora, vós dizeis» (7.1).
• l) Yue: «Disse». O sujeito está subentendido.

1.2 O Retrato de um Mestre

Os compiladores do *Mozi* não se limitam a citar as palavras que o mestre teria transmitido, mas apresentam também as suas doutrinas em segmentos de discurso indireto livre, ou seja, sem utilizar verbos de enunciação. Por exemplo: «C'est pourquoi la volonté du Ciel représentait pour Maître Mozi ce que le compas et l'équerre représentent respectivement pour un charron et pour un menuisier, sans la moindre différence.» (27.9).

1.2.2 Nós pensamos, nós criticamos

O moísmo não corresponde, certamente, a um sistema filosófico perfeitamente coerente, assente em bases lógicas irrefutáveis. No entanto, se as palavras de *Mozi* constituem um elemento agregador de conceções díspares, vários traços de caráter relativos a esta personagem convergem, contribuindo também para produzir um efeito de unidade na obra. Em geral, o Mestre *Mo* mostra-se seguro de si: encarna certezas morais que se pretendem aplicáveis a toda a humanidade, no mundo inteiro (*tian xia*).

Como atestam os seus discursos relatados, ele não hesita em tomar a palavra utilizando os pronomes pessoais da primeira pessoa *wo* e *wu*, que é geralmente preferível traduzir pelo plural «nós», de modo a refletir a atitude autoritária do locutor. Os dois extratos seguintes ilustram bem esta tendência:

Ora, como já foi afirmado, ao valorizar os talentos e ao empregar pessoas capazes como dirigentes, a ordem reinará. Por outro lado, como nós já afirmámos, ao subestimar a importância dos talentos na direção [de um Estado], as perturbações predominarão. (9.5)

Nós estimamos [*wo yi wei*] que o único problema é que isso não agrada aos superiores. Nós estimamos que se os superiores tivessem prazer em motivar as pessoas através de recompensas e elogios e em intimidá-las através de punições e castigos, elas tenderiam então para o amor recíproco universalizado e para a troca geral de benefícios, de uma forma análoga ao fogo que tende para cima e à água que tende para baixo: nada no mundo o poderia impedir. (16.12)

Ora, as expressões de subjetividade por meio de marcadores como os pronomes pessoais não são raras nas palavras relatadas que constituem os clássicos. Mesmo Confúcio, que era refratário a qualquer manifestação de subjetivismo, intervém na primeira pessoa nos *Analectos* com os seus discípulos. O emprego de pronomes pessoais, pelos quais se pode tanto relativizar humildemente o alcance de uma afirmação, apresentando-a como uma simples opinião pessoal, não basta por si só para construir o retrato de um mestre moralmente intransigente e pouco inclinado à flexibilidade doutrinária.

A autorreferência numa reflexão filosófica (p. ex.: «Como nós já afirmámos») é, além disso, um sinal de maturidade e de elaboração intelectual. Outras provas são, portanto, necessárias para traçar a personalidade do Mestre *Mo* com base nos discursos e nas atitudes que os escritos moístas lhe atribuem.

Em chinês clássico, além dos pronomes pessoais, que não são obrigatórios, o locutor de um discurso relatado tinha também a escolha de se designar indiretamente, utilizando os seus nomes próprios ou as suas formas de tratamento por cortesia. No diálogo seguinte, *Mozi* adota este procedimento, mas inverte habilmente a sua função retórica: serve-se do seu nome pessoal (*ming*) *Di* para melhor ridicularizar o seu grande rival – Confúcio (*Kongzi*) – colocando a sua inteligência ao mesmo nível da dos pássaros e dos peixes:

O Mestre *Mozi* discutia com *Chengzi* citando *Kongzi*. *Chengzi* perguntou-lhe: «Porque cita *Kongzi*, uma vez que critica os confucionistas?»

O Mestre *Mozi* respondeu: «Porque o que é adaptado às circunstâncias não merece ser alterado. Quando as aves percebem o perigo do calor e da seca, voam mais alto; quando os peixes percebem o perigo do calor e da seca, nadam mais baixo. É evidente que mesmo *Yu* ou *Tang* teriam sido incapazes de conceber, no lugar deles, medidas alternativas melhor adaptadas às circunstâncias. É forçoso constatar que, apesar da inteligência muito limitada [*yu*] que se atribui às aves e aos peixes, *Yu* e *Tang* tinham por vezes de confiar neles. Porque é que então eu, *Di*, não deveria em caso algum citar *Kongzi*?» (48.16)

1.2.3 Raiva e indignação

De uma forma geral, as reflexões doutrinárias do *Mozi* exibem uma atitude polémica. Os discursos do Mestre *Mo* estão impregnados de veemência; pressupõem uma confrontação verbal (*bian*), uma vontade de convencer e de mudar um estado de coisas considerado negativo. A indignação e a raiva, enquanto procedimentos retóricos, são as paixões predominantes que os moístas exprimem nos seus escritos. Como observa Georges Molinié: «Alguém se zanga, portanto, sempre necessariamente contra um indivíduo determinado, e não contra o homem em geral [...]». Assim, os autores do capítulo 46 atribuem explicitamente esta disposição a *Mozi*, aludindo à raiva (*nu*) que ele sentia em relação ao seu discípulo *Geng Zhuzi*, por razões que não são explicadas (46.1).

A indignação, por outro lado, é uma emoção moral que se pode sentir perante fenómenos intoleráveis que afetam o próximo ou a coletividade; não se manifesta apenas contra indivíduos particulares, mas também contra categorias de seres humanos, classes sociais, instituições, etc. Ora, *Mozi* e os seus epígonos não hesitam em vituperar as elites políticas da sua época, denunciando as suas pretensões expansionistas e os seus costumes dissolutos. Se a insubordinação é vista como um crime

passível de sanções rigorosas (cap. 11-13), os abusos do poder constituem o alvo por excelência das diatribes moístas. As duas observações críticas seguintes – respetivamente contra as guerras injustas e contra o luxo da vida na corte (os prazeres musicais em particular) – testemunham a audácia de que os moístas eram capazes, pelo menos nos seus escritos:

É por isso que o Mestre *Mozi* diz: «Ora, os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários [*wang gong da ren shi junzi*] atuais bem podem procurar desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males com seriedade. Na realidade, lançam guerras e ataques militares em profusão, provocando enormes calamidades coletivas. [...]» (19.7)

«Se se cobrarem pesados tributos aos dez mil povos para fazer ecoar grandes sinos, tambores, alaúdes, cítaras e órgãos de boca, na esperança de desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e de o libertar dos seus males, não se retirará daí qualquer proveito.»

É por isso que o Mestre *Mozi* diz: «Nós criticamos as atividades musicais!» (32.5)

O Mestre *Mozi* condenava assim as autoridades no poder sem aceitar a menor transigência de ordem moral. Íntegro e incorruptível, não cede à atração das honras, incluindo um feudo que o rei do Estado de *Yue* lhe promete, por intermédio do seu discípulo *Gongshang Guo*, em troca do seu ensinamento. *Mozi* permanece impassível perante o cortejo de 50 carros com o qual o seu aluno o veio procurar até ao Estado de *Lu*; demonstra um nobre desinteresse ao declarar:

As intenções do rei de *Yue* que observaste, como te parecem? Se presumes que o rei ouvirá as minhas palavras e aplicará a minha via, irei para *Yue*. Ele alimentar-me-á segundo as necessidades do meu estômago e dar-me-á roupas do meu tamanho. Colocar-me-ei no mesmo nível que os outros ministros. O que poderia eu fazer com um feudo? Por outro lado, se eu for ter com o rei de *Yue*, mas ele não ouvir as minhas palavras e não aplicar a minha via, é como se, em vez de vender cereais, vendesse

justos princípios [*yi tiao*]. Já agora, poderia «efetuar a minha venda» num Estado central, porquê deveria eu ir até *Yue*? (49.13)

1.2.4 Um paternalismo sem afetação

Mozi surge em muitos aspetos como um mestre da China antiga: trata os seus discípulos (*zi*) e os seus visitantes com autoridade, faz-se servir e concede-lhes por vezes favores com paternalismo. O seu fiel aluno *Qin Guli* teve de suportar provas penosas antes de poder beneficiar do seu precioso ensinamento sobre a arte da defesa das cidades fortificadas (*cheng*):

Qin Guli trabalhou ao serviço do Mestre *Mozi* durante três anos. As suas mãos e os seus pés estavam cobertos de durilhões e calosidades, o seu rosto tornara-se escuro. Consagrando-se inteiramente ao seu papel de subalterno, não ousava interrogar o seu mestre sobre os assuntos que lhe interessavam. *Mozi*, tendo tido piedade dele, arranjou uma cabaça de vinho e fatias de carne seca; subiu [com ele] ao Monte *Tai*, onde fez uma paragem. Cortou arbustos para se sentar e ofereceu de beber a *Qinzi*. Este inclinou-se mais uma vez e suspirou.

O Mestre *Mozi* perguntou-lhe: «O que é que ainda suscita o teu interesse?»

Qinzi inclinou-se novamente várias vezes e depois tomou a palavra: «Atrevo-me a interrogar-vos sobre a arte da defesa.»

O Mestre *Mozi* respondeu: «Esquece isso, esquece isso por agora! [...]»

Qinzi prostrou-se ainda, com a cabeça no chão, no desejo de prosseguir a sua conversa sobre a arte da defesa. (56.1)

Este preâmbulo, focado na figura da reticência, é um expediente discursivo que visa atrair a atenção para as instruções que serão formuladas de seguida, ampliando assim a sua importância. *Mozi* não pretendia manter secretos conhecimentos esotéricos, mas os seus alunos podiam considerar-se honrados por recebê-los diretamente da sua própria boca. Deviam, portanto, demonstrar uma dedicação incondicional para com o seu mestre.

Por outro lado, uma vez que no pensamento moísta o refinamento ritual é condenado em nome da frugalidade e da simplicidade, e isto de um ponto de vista anticonfucionista, *Mozi* dispensava os membros do seu círculo de respeitar as conveniências supérfluas. Por uma questão de coerência, tolerava até o uso do uniforme dos *Ru* nos seus visitantes:

Gong Mengzi pôs um barrete cerimonial de lona preta e um hábito confucionista, e depois espetou na cintura a tabuleta oficial[51] para se dirigir a uma entrevista com o Mestre *Mozi*, a quem colocou esta questão:

«Para um homem digno, o hábito é um pré-requisito para a conduta, ou será a conduta um pré-requisito para o hábito?»

O Mestre *Mozi* respondeu: «A conduta não depende do hábito [*xing bu zai fu*].»

[...] *Gong Mengzi* disse: «Bem, aprendi que aquele que adia para o dia seguinte uma boa ação não receberá qualquer graça. Patrão [*fu zi*], permiti-me que ponha de lado a tabuleta e mude de barrete; poderei então ter outra entrevista convosco?»

O Mestre *Mozi* replicou: «Por favor, conserva o mesmo estilo para as nossas entrevistas. Se te sentes obrigado a pôr de lado a tabuleta e a mudar de barrete para teres uma entrevista comigo, poder-se-ia concluir que a conduta depende do hábito.» (48.3)

1.2.5 Amargura e resistência

Apesar do desenvolvimento da Escola moísta e da coragem com que o seu mestre fundador teria defendido o sentido moral perante autoridades políticas desprovidas de escrúpulos, *Mozi* nem sempre foi reconhecido no seu justo valor. A título de exemplo, segundo um episódio contado no capítulo 50, foi vítima de um tratamento injusto às portas do principado de *Song*. Em vez de receber um acolhimento triunfal nesse país, que se tinha esforçado por proteger das intenções expansionistas do Estado de *Chu*, foi simplesmente deixado fora de portas, exposto às intempéries.

Mesmo na adversidade, o Mestre Mo conservava a sua força moral e perseverava na sua fé relativa à existência de uma dimensão numinosa, superior à dos seres humanos:

O Mestre Mozi adoeceu. Diebi[53] visitou-o e perguntou-lhe: «Senhor, vós acreditais que os espíritos e os deuses são clarividentes e que têm a faculdade de distribuir infortúnios ou felicidades: recompensariam aqueles que se comportam bem e castigariam aqueles que não se comportam bem. Ora, como é que acontece que vós adoecestes, sendo alguém sábio? Talvez as vossas palavras careçam em parte de bom senso e os espíritos e os deuses não sejam nem clarividentes nem capazes de conhecimento?»

O Mestre Mozi respondeu: «Mesmo que eu tenha adoecido, por que razão não seriam eles clarividentes? As ocasiões de contrair uma doença são numerosas, nomeadamente o frio ou o calor, bem como as atividades exaustivas e penosas. Quando se bloqueia apenas um acesso em cem, os ladrões não encontram maneira de se introduzir [num palácio]?» (48.20)

As palavras do Mestre Mo acabaram por sobreviver à prova do tempo. Os moístas tardios, aos quais se atribuem reflexões proto-lógicas (capítulos 40-45) datando do século III a.C., consideravam-nas imperecíveis: «Mesmo que não houvesse mais ninguém no mundo, as palavras do Mestre Mozi subsistiriam.» (44.14).

2.1 Visão geral do corpus

É aceite que o Mozi, tal como nos chegou, não foi redigido por um único autor, seguindo intenções estruturais coerentes e um plano de trabalho preciso. Cometer-se-ia um anacronismo ao procurar tais qualidades num corpus da Antiguidade chinesa. O Mozi é constituído por escritos em grande parte elaborados desde o final do século V até ao século III a.C., na época dos Reinos Combatentes. Não contém qualquer referência interna nem a um autor, nem a um comitente preciso.

À semelhança de John Knoblock e Jeffrey K. Riegel[54], é útil recordar que, antes da sistematização escriturária realizada pelos letrados da dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), a maioria dos textos era registada em tiras de bambu (pian), unidas por cordéis. Ora, estes suportes materiais, tão frágeis quanto facilmente deslocáveis, circulavam frequentemente de forma autónoma, mesmo quando veiculavam reflexões pertencentes a uma mesma linhagem de pensamento (jia). Assim, as diversas secções do Mozi não se encadeiam segundo um desenvolvimento linear, mas correspondem antes a tratados entre os quais se detetam similaridades doutrinais, linguísticas e estruturais, mas também contradições e dissonâncias.

Na vertente bibliográfica do Han shu (Documentos históricos dos Han, livro 30, Yiwen zhi), elaborada por Ban Gu (32-92), faz-se já alusão a um corpus moísta constituído por 71 pian, talvez com base numa compilação realizada pelo letrado Liu Xiang (79-6). No início do século VI, as secções do Mozi que ainda estavam disponíveis foram transcritas em seda e agrupadas em 15 juan «rolos, volumes», segundo critérios estruturais que nem sempre parecem coerentes.

Ora, apenas 53 pian do Mozi subsistem atualmente; 18 pian estão em falta, seja porque a indicação do Han shu não era exata, seja porque compiladores anónimos os omitiram nos manuscritos em seda por razões que permanecem inexplicadas. É também legítimo supor que os 53 pian atuais incluam segmentos das secções dadas como desaparecidas; seria então oportuno retirar as subdivisões do texto, mas à falta de provas filológicas decisivas, este tipo de exercício revela-se perigoso: corre-se o risco de se afastar ainda mais da fonte. Na presente tradução, limitar-nos-emos, portanto, a sugerir pistas eventuais para restabelecer o texto a fim de melhor compreender o conteúdo.

Os comentadores do Mozi subdividem geralmente o corpus em cinco partes com base na matéria tratada, em critérios formais (linguísticos e estilísticos) e cronológicos. Para conveniência da exposição, seguir-se-á esta convenção filológica, que facilita a apresentação sumária dos 53 pian de que dispomos hoje.

2.1.1 As miscelâneas doutrinais: capítulos 1-7 (livro I)

Estas secções, que não constituem o núcleo mais antigo do corpus, são por vezes designadas pelo termo epítomes devido à sua concisão. Uma tal característica, no entanto, encontra-se também noutras partes do Mozi. Mesmo que o Mestre Mo não seja mencionado nos dois primeiros capítulos, vários temas abordados ao longo deste agrupamento fazem parte do reportório canónico do pensamento moísta. No primeiro capítulo (Qin shi «Estabelecer laços estreitos com os cavalheiros»), insiste-se na importância de valorizar as pessoas de talento (xian) para a manutenção da ordem pública[60]. No capítulo 4 (Fa yi «Modelos e normas»), Mo Di recomenda que se inspirem em exemplos irrepreensíveis de boa conduta, representando a entidade celestial, aos seus olhos, o modelo por excelência da moralidade (4.3).

O capítulo 5 preconiza uma atitude de vigilância e de frugalidade a fim de prevenir «As sete calamidades» (Qi huan) que um Estado corria o risco de sofrer. Na sua «Diatribe contra a desmesura» (Ci guo, cap. 6), Mozi condena os costumes extravagantes dos monarcas do seu tempo, lançando um olhar nostálgico sobre a simplicidade e a parcimónia que teriam caracterizado o modo de vida dos Reis Sábios (sheng wang) de outrora. Na mesma linha, o Mestre Mo envolve-se numa «Discussão tripartida» (San bian, cap. 7) com um indivíduo chamado Cheng Fan sobre o assunto da música: julga-a severamente como um sinal revelador de decadência moral.

Por outro lado, os autores do capítulo 2 – Xiu shen «Corrigir-se» – enunciam princípios morais, focados na transformação de si, que mal se distinguem da sabedoria dos letrados confucionistas. Os pressupostos teóricos do capítulo 3 – Suo ran «A tintura na qual nos mergulhamos» – são os mais problemáticos da série: Mozi, que defende em geral uma visão voluntarista do ser humano, coloca aqui a ênfase na influência determinante do meio sofrida pelos indivíduos e pelas entidades políticas. Uma vez que observações muito semelhantes figuram na secção Dang ran «A tintura apropriada» do Lüshi chunqiu (Primaveras e Outonos do senhor Lü, 2.4), obra heterogénea concluída em 239 a.C., pode-se datar o capítulo 3 do Mozi da mesma época.

2.1.2 As dez teses canónicas: capítulos 8-37 (livros II-IX)

Nesta parte central do corpus, que refletiria mais fielmente do que outras o pensamento do Mestre Mo, desenvolvem-se as dez teses canónicas do moísmo. Muito precisamente, cada doutrina é objeto de um tríptico de capítulos, onde o mesmo tema é abordado com variantes. Cada subsecção (correspondendo a um pian diferente) destas tríades é indicada pelos termos shang (superior), zhong (intermédio) e xia (inferior), equivalentes a A, B, C. No entanto, alguns trípticos estão incompletos: faltam, com efeito, os capítulos 22, 23, 24, 29, 30, 33 e 34. Várias explicações foram avançadas para explicar esta estrutura tripartida, seguindo – para simplificar – dois paradigmas principais: a análise cisionista e a hipótese evolutiva.

Segundo o primeiro modelo, que é necessariamente poligénico, cada subsecção representaria o pensamento de uma ramificação diferente do movimento moísta. Como indicam algumas fontes da Antiguidade, um cisma teria eclodido após a morte do mestre fundador. Esta hipótese, à qual adere Angus C. Graham numa monografia publicada em 1985, tira em parte a sua origem de uma reflexão do capítulo 33 do Zhuangzi, onde se faz alusão a três seitas rivais de moístas:

> Os discípulos de Xiangli Qin, os partidários de Wu Hou e os moístas das regiões meridionais, tais como Ku Huo, Ji Chi e Deng Lingzi, declamam todos igualmente os Cânones moístas [Mo jing], mas uma vez que as suas elucubrações contraditórias não concordam, qualificam-se mutuamente como moístas separatistas [bie Mo]. Rivalizam em dialética sobre o duro e o branco, sobre as semelhanças e as diferenças, e enfrentam-se nas suas polémicas sobre a não-complementaridade dos números ímpares e pares. (Zhuangzi, 33/98/23)

Como já tinha sublinhado Yu Yue (1821-1907), os autores do capítulo 50 (Xian xue «Escolas ilustres») do Hanfeizi (séc. III a.C.) mencionam também a cisão da corrente moísta em três seitas antagonistas: «Desde a morte de Mozi, emergiram os moístas do clã [shi]

de Xiangli, os moístas do clã de Xiangfu e os moístas do clã de Deng Ling.»

Carine Defoort e Nicolas Standaert aderem com prudência ao segundo paradigma, sugerindo relativizar a importância dos títulos, que foram acrescentados tardiamente a cada capítulo e não são, por isso, sempre pertinentes para sintetizar o tema tratado. Os dois sinólogos apresentam um panorama muito instrutivo das periodizações dos escritos moístas, propostas por outros filólogos, em concorrência com a leitura de Graham. A. Taeko Brooks considera, por exemplo, que as três subsecções de cada tríade correspondem a fases evolutivas do texto, pois era necessário adaptá-lo a situações políticas e geográficas diferentes.

De facto, os conteúdos doutrinais dos volets A, B e C que possuímos não exibem divergências fundamentais; as suas similaridades (noções-chave e locuções recorrentes, etc.) exigiram, aliás, uma atenção constante na tradução. Uma vez que estes volets concordam nas questões de fundo, a suposição de que emanariam de fações rivais revela-se pouco plausível. Em 1962, Watanabe Takashi já tinha enunciado uma explicação evolutiva dos escritos moístas. Segundo a sua reconstrução, os capítulos C (xia) de certos trípticos seriam mais antigos do que os capítulos B (zhong).

O paradigma evolutivo não é apenas mais adequado à realidade textual do que o modelo cisionista, mas apresenta também a vantagem de ser mais flexível no plano epistemológico. Com efeito, é compatível tanto com uma visão monogénica do corpus (a hipótese de que emanaria de uma mesma linhagem de pensadores) como com uma explicação poligénica (a possibilidade de os escritos moístas veicularem uma massa crítica de pontos de vista ora convergentes, ora divergentes sobre temas semelhantes).

Uma única certeza emerge deste questionamento filológico, que permanece irresoluto em muitos aspetos: o Mozi é uma recolha de escritos elaborados por autores diferentes ao longo de cerca de dois séculos. É então oportuno passar em revista as dez teses canónicas do moísmo, tendo em conta que se trata de eixos de leitura, aos quais se

agregam subtemas variados, e não de teorias organizadas de forma sistemática e unitária.

Os capítulos 8, 9 e 10 (Shang xian «Valorizar os talentos») lançam as bases da sabedoria moísta, que conjuga os imperativos morais com o sentido prático da contingência e a preocupação em adotar medidas eficazes para a manutenção da ordem sociopolítica. Mozi insiste na necessidade de promover uma meritocracia ao serviço do Estado, concedendo recompensas materiais (dinheiro, bens) e simbólicas (títulos, estatuto, elogios) «aos cavalheiros talentosos e probos, que demonstram firmeza na sua conduta virtuosa, discernimento nas discussões, bem como uma vasta experiência na arte de governar.» (8.3)

No tríptico seguinte (capítulos 11, 12 e 13: Shang tong «Valorizar a conformidade»), os moístas enunciam diretrizes complementares à sua apologia da meritocracia, lançando um apelo à ordem: as opiniões pessoais, argumentam, constituem uma fonte de tensões sociais e são potencialmente subversivas. A autoridade política suprema (Tian zi «Filho do Ciel») tem como missão «conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos» com a assistência dos seus delegados (12.2). As elites no poder são obrigadas a exercer um controlo total sobre a população a fim de assegurar que a hierarquia seja devidamente respeitada. A ideologia única, imposta por meios coercivos (pela delação, denúncia, sanções penais, censuras, ostracismo, etc.), não tolera qualquer exceção:

«Assim, a doutrina que insiste no valor da conformidade, aplicada ao nível mais alto pelo Filho do Ciel, permite manter a ordem no mundo; aplicada a um nível intermédio pelos senhores feudais, permite manter a ordem no Estado; aplicada numa escala reduzida pelos patriarcas, permite manter a ordem no seio das famílias.» (13.7)

A injunção de subordinar os interesses pessoais e privados à razão de Estado encontra-se também no princípio da solicitude imparcial e recíproca, que é geralmente considerada a pedra angular da filosofia moísta. Este tema é abordado nos capítulos 14, 15 e 16, cujo título Jian ai «O amor universal» deve ser interpretado com precaução, pois as questões são, acima de tudo, políticas. Longe de pregar o apagamento da

pirâmide social, Mozi recomenda o alargamento da esfera das virtudes cardinais que regem as estruturas parentais e políticas para fora do seu próprio clã e do seu principado: a piedade filial (xiao) e a lealdade (zhong) por parte dos filhos e dos ministros, a clemência (ci) e a magnanimidade (hui) dos pais e dos soberanos deveriam ter abraçado o conjunto das famílias e das principados do mundo através de um esforço de assimilação.

Um tal objetivo, que se poderia qualificar de utópico, não corresponde, segundo as intenções de Mozi, a um ideal nobre e abstrato; traduzir-se-ia antes numa série de comportamentos concretos e benéficos: «Como se podem conceber ideias excelentes mas inúteis?», pergunta o Mestre Mo numa perspetiva moral, impregnada de pragmatismo (16.5). A universalidade (jian) vs o particularismo (bie) acabaria, com efeito, por trazer grandes vantagens (da li) a toda a comunidade, incluindo a si próprio:

> Se se considerassem os outros Estados como o seu próprio, quem empurraria o seu próprio Estado para fazer a guerra contra os outros Estados, uma vez que se trataria os outros como a si próprio?! Se se considerassem as outras capitais como a sua, quem empurraria a sua própria capital para ocupar as outras capitais, uma vez que se trataria os outros como a si próprio?! Se se considerassem as famílias de outrem como a sua própria, quem empurraria a sua própria família para semear a desordem no seio das famílias de outrem, uma vez que se trataria os outros como a si próprio?! (16.2)

Em suma, é evidente que a universalidade na prática da virtude levaria ao bem comum. Na mesma perspetiva, os capítulos 17, 18 e 19 desenvolvem uma «Crítica da guerra ofensiva» (Fei gong). Convém contextualizar as afirmações antibelicistas de Mozi, recordando que, sob os Zhou orientais, o poder central da dinastia reinante tinha enfraquecido na sequência do processo de autonomização das principados (guo), que o sistema feudal tinha contribuído para gerar.

Ora, este policentrismo político não se baseava certamente na concórdia, mas subsistia pela força das armas. Cerca de 25 reinos

envolveram-se em guerras de expansionismo e de defesa das fronteiras até à unificação territorial e à instituição do império sob a dinastia dos Qin (221-206 a.C.). Sensíveis a este estado de coisas, os moístas criminalizam o belicismo dos Estados poderosos, assimilando as suas campanhas militares a assassinatos em massa e a atos de banditismo em grande escala. Racionalizam com lucidez sobre o impacto económico da guerra, sem ceder à retórica do heroísmo. Encontra-se uma atitude pragmática nesta observação de Mo Di: «Uma estimativa das consequências de uma vitória não mostra nada que se possa julgar útil. Uma estimativa relativa às conquistas mostra que se está longe de compensar as perdas.» (18.2)

A guerra, na Antiguidade, provocava sem dúvida os desperdícios mais temíveis de recursos materiais e humanos que se pudessem imaginar. Não era, contudo, a única causa de instabilidade económica de um país. Nos capítulos 20 e 21 «Restrições relativas ao consumo» (Jie yong; o pian 22 está em falta), os moístas exortam vivamente à frugalidade. Fazendo valer o mito dos Reis Sábios da idade de ouro, condenam as elites políticas do seu tempo, pois exploravam o povo para satisfazer as suas ambições perversas e o seu desejo de magnificência. A mesma moral inspira o capítulo 25, a única secção restante de um tríptico consagrado às «Restrições relativas aos enterros» (Jie zang). Os autores lamentam a sumptuosidade dos ritos funerários e o luto de longa duração, descrevendo-os como entraves às atividades produtivas e ao crescimento demográfico.

No seu comentário ao Lüshi chunqiu concluído por volta de 210, Gao You faz referência a um Mozi constituído por 72 pian, incluindo provavelmente um índice. Ver Ian Johnston, The Mozi [...], p. xxvi-xvii.

Nesta tradução, escolheu-se o termo «capítulo» como equivalente lexical de pian, enquanto se verteu juan por «livro».

O livro XI, por exemplo, é formado pelos capítulos 44 e 45, que se inscrevem na secção de natureza lógica, e pelo capítulo 46, constituído por entrevistas. Um 16.º juan foi, aliás, consagrado ao índice.

Por uma questão de organização, a nossa tradução inclui uma subdivisão em parágrafos (numerados) de cada capítulo (exceto o fragmento que nos chegou do capítulo 61).

Ver Stephen Durrant: «A Consideration of Differences in the Grammar of Mo Tzu "Essays" and "Dialogues"»; esta designação foi retomada por Ian Johnston, The Mozi [...], p. xxxiii.

A ideia de conceder um lugar central aos cavalheiros na vida política encontra-se também nos confucionistas. Ver o capítulo 14 do Xunzi, que se intitula Zhi shi «Atrair os cavalheiros».

O capítulo 2 do Xunzi tem, de facto, o mesmo título.

O capítulo 39, que faz parte do livro IX, será apresentado no parágrafo 2.1.4.

Estas três indicações classificatórias não revestem qualquer conotação qualitativa. São utilizadas ainda hoje para marcar as subdivisões internas de um texto.

Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu. Do mesmo autor, ver também Disputers of the Tao [...], p. 51-53. Para uma visão geral desta interpretação dos trípticos, ver Ian Johnston, The Mozi [...], p. xxii-xxiv.

Intitulado Tian xia «Sob o céu», i. e. «No mundo». Este capítulo foi composto no século III a.C.

Esta indicação bibliográfica poderia referir-se às secções dialéticas do Mozi (cap. 40-41 em particular), tanto mais que se mencionam subtilezas relativas à dureza e à brancura, às semelhanças e às diferenças (infra, A 67, A 87-89), etc.

Citado por Scott Lowe, Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia, p. 57-58.

Na mesma secção, explica-se que, desde a morte de Kongzi, a Escola confucionista se separou em oito fações.

Hanfeizi, 50/150/18.

The Mozi as an Evolving Text, p. 9-17. Ver também Carine Defoort, «The Gradual Growth of the Mohist Core Philosophy [...]».

«The Mician Ethical Chapters». Micius é a latinização do nome de Mozi; hoje em dia, utiliza-se muito raramente.

«Bokushi shoen no chosaku nendai». Muito precisamente, os capítulos 10, 13 e 28 teriam sido compostos antes dos capítulos 9, 12 e 27.

A conceção moísta do Céu, que é objeto dos capítulos 26, 27 e 28 – *Tian zhi* «A vontade celeste» –, está estreitamente ligada à da instituição política por excelência: a monarquia absoluta. A entidade celeste, enquanto hipóstase da autoridade real, é percebida como a fonte de toda a legitimidade. Os humanos, desde o povo comum até ao rei que reina «sob o Céu» (*tian xia*), não podem senão curvar-se perante a sua vontade suprema de justiça, se desejarem receber graças e escapar aos seus castigos. Com efeito, «Mesmo a ponta de um cabelo não escapa à ação do Céu!» (27.5).

À semelhança da entidade celeste, os espíritos e os deuses (*gui shen*) possuem o dom da ubiquidade: vigiam os humanos em todo o tempo e em todo o lugar. O capítulo 31 – o único que subsiste do tríptico intitulado *Ming gui* «Esclarecimentos sobre os espíritos» – abunda em argumentos pseudoempíricos e quase históricos que visam provar que as potências ocultas detêm o poder de recompensar os bons e de punir os vivos, bem como a sua progenitura. Devido à sua força dissuasora, o sentido do sagrado é explorado por *Mozi* em benefício da manutenção da ordem e do controlo da criminalidade.

Apenas uma unidade – o capítulo 32 – nos chegou da tríade intitulada *Fei yue* «Crítica da música». Ora, os autores atribuem a *Mozi*

capacidades de julgamento musical, estético e até gastronómico (32.2). O mestre lançava, contudo, um olhar sem matizes sobre todas as atividades desprovidas de utilidade pública, e sobre as artes do som em particular:

Se os cavalheiros e os dignitários desejam realmente desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males, devem imperativamente pôr fim, ou mesmo proibir, essa monstruosidade que é a música. (32.12)

Numa perspetiva voluntarista, *Mozi* era também refratário às crenças fatalistas, que serviam de pretexto aos inferiores para justificar a sua preguiça e aos superiores para se desculpabilizarem da sua incapacidade política, ou mesmo dos seus crimes contra a humanidade. Os moístas fundamentam a sua «Crítica do fatalismo» (*Fei ming*, capítulos 35, 36 e 37) em três critérios ou pistas metodológicas (*biao*, *fa*, *yi*).

A fim de legitimar a sua doutrina e de invalidar as hipóteses falaciosas, preconizam: 1) a análise (*kao*) da herança cultural da Antiguidade (*ben* «as bases»), a saber, uma reflexão sobre os méritos dos Reis Sábios e sobre as faltas (*zui*) intencionalmente cometidas pelos monarcas tirânicos (*bao wang*); 2) o exame aprofundado (*yuan*) dos testemunhos das pessoas, tirados das suas sensações visuais e auditivas, a verificar sobretudo através da revisão de documentos antigos; 3) a observação dos efeitos concretos que a aplicação (*yong*) da hipótese fatalista provoca nos assuntos públicos (civis, penais e militares).

2.1.3 A arte de raciocinar e de argumentar: capítulos 40-45

Esta parte, que data do século III a.C., é a menos discursiva e a mais difícil de traduzir de todo o *corpus* moísta devido ao seu léxico técnico e ao seu estilo lapidar. Compreende seis unidades principais, começando por dois *Jing* «Cânones» (cap. 40-41) seguidos de dois *Shuo* «Explicações» (cap. 42-43).

A maior parte das observações telegráficas enunciadas nos *Jing* são retomadas e brevemente comentadas nos *Shuo* a título de glossário, de

modo que foi necessário associar os segmentos dos capítulos 40 e 42, por um lado, e as afirmações dos capítulos 41 e 43, por outro. As duas outras secções, intituladas *Da qu* «A melhor opção» (cap. 44) e *Xiao qu* «Opções menores» (cap. 45), apresentam reflexões menos sucintas, mas igualmente problemáticas para um tradutor preocupado em preservar fielmente as mensagens da fonte, tornando-as inteligíveis e aceitáveis numa língua veicular de cultura literária.

Nas fardas em língua inglesa, estes seis capítulos são frequentemente qualificados como dialéticos, pois tratam, entre outros, da arte do raciocínio correto e da argumentação coerente (*bian*) ou, pelo menos, eficaz. Apresentam uma série de definições e de observações de interesse lógico, linguístico e epistemológico, que fazem deles documentos preciosos da história intelectual chinesa.

Os autores designam-se explicitamente pela locução *Mo zhe* «os moístas» na sua argumentação relativa à compatibilidade da doutrina do amor universal com a aplicação da pena de morte (45.6), e depois sobre as suas posições antifatalistas (45.7); opõem o seu ponto de vista ao das outras pessoas (*shi*) em geral. *Mozi*, por outro lado, não é citado nestes escritos; é nomeado apenas uma vez (44.14).

2.1.4 Questionamentos e conversas: capítulos 46-50 e 39

Os capítulos 46-50 foram provavelmente redigidos após a morte do Mestre *Mo* pelos seus discípulos diretos. Seguindo esta hipótese, podem datar-se do século IV a.C. De forma comparável aos *Analectos* (*Lunyu*) de Confúcio, relatam uma série de conversas e entrevistas que *Mozi* teria tido com os seus alunos, os seus visitantes, personalidades de vulto e outros interlocutores ocasionais. Como se constatou, estes escritos contêm também informações interessantes sobre a vida e as atividades de *Mozi*; selecionou-se, portanto, um leque de elementos biográficos significativos para esboçar o retrato do mestre.

As exposições teóricas são limitadas nesta parte dialógica, cujo estilo vivo e imediato conserva talvez os ecos de trocas orais[76]. No entanto, os

temas abordados situam-se, na maioria das vezes, numa linha de continuidade com as dez teses canónicas, desenvolvidas nos capítulos 8-37. A diferença principal reside em que, nos capítulos 46-50, *Mozi*, em vez de se dirigir a detratores e a adversários indeterminados ou às elites políticas em geral, toma a palavra perante personagens precisas, pertencentes a todas as camadas da sociedade. Ora os enfrenta com brio e num tom sarcástico, ora enuncia aforismos e analogias com um fim instrutivo, ora se envolve em discussões sobre questões de primeira importância – a guerra ou a paz – para espalhar com voz grave os seus preceitos morais.

Sendo o capítulo 38 perdido, o 39 é a única secção restante de um díptico consagrado à «Crítica dos confucionistas» (*Fei Ru*). Se a sua posição no *corpus* sugere que seja considerado como a exposição de uma décima primeira doutrina fundamental, o registo de língua empregado e a falta de aprofundamento teórico aproximam-no dos capítulos 46-50. A escolha estilística de inserir expressões familiares para denunciar a cultura dos confucionistas é, aliás, habilmente estudada, visto que importava ridicularizar o seu classicismo, o seu ritualismo e a sua erudição. Os anátemas lançados com *pathos* sobre Confúcio e os seus letrados emanam de um grande orador. Contudo, o Mestre *Mozi* não é mencionado nem citado nesta acumulação de invectivas que é o capítulo 39.

2.1.5 A arte da defesa militar: capítulos 52-71 (livros XIV-XV)

Os capítulos ditos estratégicos do *Mozi*, agrupados nos livros (*juan*) XIV e XV, constituem uma mina de informações sobre as técnicas e as regras preconizadas na época dos Reinos Combatentes para defender as cidades fortificadas (*cheng*). Comportam, no entanto, problemas filológicos maiores, pois chegaram-nos num estado fragmentário e deslocado, repletos de lacunas, repetições e variantes, por vezes contraditórias, em torno dos mesmos temas; o ordenamento das informações carece de consistência em vários locais.

As dificuldades de interpretação, e portanto de tradução, desta parte do *Mozi* são, antes de mais, de origem material. Como explica Robin D. S.

Yates[77], a deterioração das tiras de couro que uniam as tabuletas de bambu dos escritos moístas já era efetiva sob a dinastia *Han*. Ora, as fichas mais danificadas veiculavam precisamente as recomendações de ordem militar. Vários *pian* desta parte da obra, de facto, estão desaparecidos. Nada resta do capítulo 51, do qual se desconhece também o título, de modo que é impossível avaliar o seu lugar no *Mozi*: seria constituído por entrevistas, como as secções 46-50, ou por instruções de natureza marcial? Faltam ainda os capítulos 54, 55, 57, 59, 60, 64, 65, 66, 67, bem como os títulos respetivos. O léxico empregado nos 11 *pian* restantes é, além disso, muito especializado e exige competências em arqueologia militar para ser tratado, mesmo que faltem provas de aplicação concreta de certas indicações formuladas no texto.

Em seis capítulos (52, 53, 56, 62, 63, 71), o Mestre *Mo* em pessoa instrui o seu discípulo *Qin Guli*, expondo-lhe as regras (*fa*) marciais a seguir durante os preparativos (*bei*) contra os cercos e em caso de invasão. As informações técnicas são, portanto, apresentadas do ponto de vista dos sitiados, o que acontece igualmente nas secções anónimas. É útil recordar que, no capítulo 50, *Mozi* consegue desviar a invasão da principado de *Song* por parte do Estado de *Chu*, ameaçando mobilizar uma forte resistência contra as escadas de cerco fabricadas por *Gongshu Pan*: *Qin Guli* apenas aguardava um sinal do seu mestre para intervir com a sua tropa de soldados, perfeitamente armados (50.3). Constata-se assim uma certa continuidade temática entre o capítulo 50 e as secções sobre as técnicas defensivas das zonas urbanas.

Esta ligação dá lugar a duas hipóteses principais: 1) para dar uma impressão de unidade mínima a estes escritos, os compiladores enquadraram-nos num contexto narrativo moísta após a sua elaboração, explorando os elementos pertinentes do capítulo 50; 2) uma vez que *Mozi* e o seu aprendiz apenas tomam a palavra em 6 capítulos das 11 secções restantes, a deterioração e a perda das fichas de bambu ocorreram após a elaboração do contexto moísta, que seria portanto muito antigo; neste caso, não se exclui que estes escritos emanem de uma ramificação da Escola moísta, especializada em defesa militar.

Para apoiar a primeira hipótese, mencionar-se-á um extrato do *corpus* no qual *Mozi* recomenda a alunos que renunciem às artes marciais para se consagrarem inteiramente aos estudos:

Dois ou três discípulos anunciaram ao Mestre *Mozi* que iam aprender o tiro com arco. O Mestre *Mozi* disse: «Não pode ser. As pessoas inteligentes, antes de se envolverem numa atividade, devem medir as suas forças em relação às suas probabilidades de sucesso. Mesmo os guerreiros de Estado não conseguem combater e ajudar os outros ao mesmo tempo. Ora, vós não sois guerreiros de Estado. Como poderíeis aperfeiçoar-vos simultaneamente nos estudos e no tiro com arco?» (48.21)

A fim de validar a segunda hipótese, convém, por outro lado, relatar a resposta que o Mestre *Mo* deu ao pai de um antigo aluno, morto em combate:

Um habitante de *Lu* enviou o seu filho para estudar com o Mestre *Mozi*. Quando o seu filho morreu numa batalha, o pai culpou o Mestre *Mozi*, que lhe disse: «Tu querias que o teu filho estudasse. Ora, lamentas que ele tenha morrido numa batalha após ter concluído os seus estudos. É como se alguém lamentasse ser pago pelos cereais que queria vender. Não é um contrassenso?» (49.11)

Se as contradições sobre as artes marciais não faltam no *Mozi*, várias fontes da Antiguidade associam os moístas às estratégias defensivas (*shou*). Resta determinar se a narrativa que põe em cena *Gongshu Pan*, além de algumas reflexões esparsas, foi suficiente para consolidar a reputação de *Mozi* como perito em matéria de defesa, ou se outros documentos mais técnicos, como os capítulos 52-71, contribuíram para essa fama.

No plano doutrinal, a sua apologia do amor recíproco universalizado e a sua crítica do belicismo não implicavam de modo algum que fosse necessário sofrer passivamente as invasões perpetradas pelos Estados hegemonistas. Segundo vários intérpretes, a própria Escola moísta teria sido organizada segundo um modelo militar.

2.2 Momentos da transmissão dos escritos moístas na China

Os problemas filológicos inerentes ao *Mozi* devem-se, entre outros, ao facto de que, após a queima dos livros ordenada em 213 a.C. por *Li Si* (ministro ativo sob o reinado de *Qin Shihuang*, morto em 210 a.C.), perdem-se os vestígios da linhagem dos moístas. Presume-se que estaria já extinta sob a dinastia *Han*, quando o imperador (*di*) *Wu* (156-87 a.C.) promoveu o confucionismo como doutrina estatal.

Assim, apesar da sua importância no panorama intelectual da China antiga, o *Mozi* não pôde inspirar uma tradição exegética fecunda e contínua. Certos elementos do moísmo contribuíram talvez para moldar a ideologia imperial, mas o texto em si despertou um interesse muito limitado durante séculos.

Do comentário redigido por volta do ano 300 por *Lu Sheng* sobre os capítulos dialéticos do *Mozi*, resta apenas um prefácio (*Mobian zhuxu*), conservado no *Jinshu* (Documentos históricos dos *Jin*). O intérprete menciona apenas quatro partes desta secção da obra: dois «Cânones» e as duas «Explicações» respetivas. A ausência de uma tradição escriturária sólida e de uma documentação histórica precisa sobre a Escola moísta deu azo a deformações filológicas.

O retrato de *Mo Di* adquiriu, de facto, novos atributos sob o pincel de *Ge Hong* (283-343), letrado taoista ativo, como *Lu Sheng*, sob a dinastia *Jin* (265-420). O autor do *Baopuzi* (O Mestre que abraça a simplicidade) apropriou-se da figura de *Mozi* para a transformar na de um místico dotado de faculdades prodigiosas, versado nas técnicas da longevidade (*chang sheng*).

Retomando a narrativa do capítulo 50 do *Mozi*, *Ge Hong* forjou uma hagiografia de *Mo Di*, incluída na sua recolha de *Biografias de místicos imortais* (*Shenxian zhuan*, *juan* 4), atribuindo-lhe, além disso, a paternidade de um apócrifo esotérico de cosmologia correlativa

intitulado: *Zhen zhong wu xing ji* (Notas dentro de uma almofada sobre os Cinco Agentes).

Segundo a imaginação do seu hagiógrafo, no tempo do imperador *Wu* dos *Han*, *Mozi* teria até rejuvenescido: «Quando se olhava para a sua carnação, tinha sempre o aspeto de um homem de cinquenta ou sessenta anos.»

O proselitismo retrospetivo era uma prática corrente nos meios taoistas. Tal mistificação explicaria, então, em parte as razões pelas quais, sob a dinastia *Song* (960-1279), o *Mozi* acabou por ser inserido no *Daozang* (Recolha da Via, nomeadamente de escrituras na sua maioria de raiz taoista), ao lado de outras obras de diversas obediências. O *Mozi* em 53 *pian* que nos chegou foi estabelecido com base na edição do *Daozang* concluída em 1445-1447.

Três textos suplementares datam da dinastia *Ming* (1368-1644): o manuscrito copiado pelo letrado *Wu Kuan* (1435-1504), que já não está disponível; a edição impressa em *Zhicheng* em 1552; a edição de 1554 de *Tang Yaochen*, que a enriqueceu com um posfácio. Estas realizações contribuíram de forma substancial para o renascimento que o *Mozi* conheceu posteriormente.

A partir do século XVII, o pensamento moísta despertou, de facto, uma nova atenção entre os letrados chineses, que descobriam a cultura dos países europeus, inicialmente através da mediação dos Jesuítas. O *Mozi*, incluindo as suas observações proto-lógicas (capítulos 40-45), foi sendo percebido gradualmente como um texto de interesse epistemológico maior, oferecendo fatores de valorização da tradição intelectual chinesa face ao imperialismo ocidental. Assim, as partes do *Mozi* menos representativas do pensamento chinês são as que exerceram maior atração sobre gerações de filólogos, a começar por *Fu Shan* (1607-1684).

A renovação dos estudos moístas iniciou-se sob a dinastia *Qing* (1644-1911), entre outros sob o impulso da Escola crítica de textos (*Kao zheng xue* ou *Kao ju xue*), que visava reencontrar o sentido original dos

clássicos através de uma metodologia rigorosa. O *Mozi* foi objeto de vários comentários, entre os quais os de *Bi Yuan* (1730-1797) e de *Sun Yirang* (1848-1908). A este último cabe o mérito de ter lançado as bases filológicas das interpretações modernas e contemporâneas do *Mozi*.

Desde há cerca de cem anos, o moísmo tem alimentado um número considerável de trabalhos e eventos, dos quais seria materialmente impossível dar conta nesta secção introdutória, que visa apenas fornecer alguns elementos históricos, filológicos e filosóficos para preparar a leitura da tradução do *Mozi*. Em suma, este clássico da época pré-Qin foi redescoberto na China numa perspetiva de reforço político através da promoção dos estudos nacionais (*guoxue*). Vários teóricos modernistas, como *Liang Qichao* (1873-1929) e *Hu Shi* (1891-1962), procuraram nele uma inteligência alternativa à da tradição confucionista, ou mesmo expressões de racionalidade comparáveis, em valor e em natureza, às realizações da história intelectual das potências ocidentais.

O moísmo suscitou, por outro lado, controvérsias animadas no quadro da historiografia materialista marxista, predominante na República Popular da China de 1949 até ao início dos anos 1980. Certos elementos do pensamento moísta prestavam-se, de facto, a uma leitura ideologizada: a extração social, que seria modesta, do Mestre *Mo* e dos seus discípulos, a sua apologia do amor universal e da frugalidade, a sua crítica do ritualismo e do refinamento da vida na corte, etc. Outras posições de *Mozi*, incluindo as crenças de natureza religiosa (enunciadas no capítulo 31 em particular), interpelaram, por outro lado, os defensores do ateísmo marxista, entre os quais *Guo Moruo* (1892-1978) se destaca pela sua crítica radical do moísmo.

As reformas políticas e económicas empreendidas na China a partir dos anos 1980 produziram um impacto positivo no desenvolvimento dos estudos clássicos em geral. A renovação do confucionismo e a reabilitação de Confúcio não impediram o desenvolvimento de uma filologia moísta autónoma, focada numa metodologia científica. Esta efervescência cultural e académica em torno do *Mozi* foi, sem dúvida, determinante na nossa escolha de contribuir para os estudos moístas

desde 1987 e de tornar posteriormente acessível a um público de língua francesa este clássico incontornável do pensamento chinês.

2.3 Traduzir o *Mozi*

2.3.1 Edições do *Mozi* e traduções em chinês moderno

Duas coleções chinesas imponentes reúnem os escritos e os estudos moístas. A mais antiga, em 46 volumes, tem como título uma antífrase erudita: *Wuqiubei zhai Mozi jicheng* ou Enciclopédia...

...do *Mozi* [elaborada] num gabinete sem pretensões de exaustividade, publicada em 1975-1977, sob a direção de *Yan Lingfeng*[102]. A mais recente, constituída por 100 volumes, exibe um título explícito: *Mozi daquan* ou Coleção Completa do *Mozi*, publicada sob a direção de *Ren Jiyu et al.*, em 2002-2004[103]. Dado o crescimento dos estudos moístas na China, esta coletânea está sem dúvida destinada a enriquecer-se a um ritmo sustentado com novos títulos.

A presente tradução baseia-se numa seleção de edições chinesas do *Mozi*, cujas glosas e comentários permitiram estabelecer o texto e interpretá-lo, procurando linhas de coerência. À semelhança da maioria dos filólogos modernos e contemporâneos, explorou-se o trabalho minucioso de *Exegese do Mozi* (*Mozi jiangu*), realizado por *Sun Yirang* por volta do fim da dinastia *Qing* (em 1894, revisto em 1907), e cuja importância já sublinhámos.

Retirou-se, além disso, proveito das glosas e notas reunidas por *Wu Yujiang* (1898-1977) por volta de 1944 no seu trabalho de síntese incontornável: *Mozi jiaozhu*, O *Mozi* Coligido e Comentado. Diversas secções desta obra apresentam igualmente informações preciosas sobre *Mo Di* e sobre a sua escola de pensamento.

Em 1974, dois comités de investigadores de Taiwan enviaram para o prelo uma edição parcial do *Mozi* (sem os capítulos 40-45 e 52-71) realizada por *Li Yushu* (1905-1972): *Mozi jinzhu jinyi* ou Glosas e Interpretações Modernas do *Mozi*. Este livro, que merece ser consultado

devido à sua clareza, inclui também uma tradução do clássico chinês em língua falada (*baihua*).

A edição publicada em 2009 por *Tan Jiajian* e *Sun Zhongyuan* é outra referência importante nos estudos moístas: *Mozi jinzhu jinyi*, Tradução Moderna Anotada do *Mozi*. Este volume inclui uma tradução integral do *Mozi* em chinês moderno e em caracteres simplificados que se destaca pela sua farda e transparência; foi de grande utilidade, sobretudo para reconstruir o sentido das passagens mais obscuras do texto. As edições e as traduções do *Mozi* em caracteres simplificados, aliás, não param de se multiplicar na China continental.

Visto termos alargado o nosso interesse inicial pela lógica neomoísta a todo o pensamento oriundo da *Mo jia*, diversas análises das secções dialéticas do *Mozi* acompanharam as nossas investigações. No âmbito restrito desta introdução, é oportuno acrescentar aos textos mencionados no parágrafo anterior dois estudos filológicos de *Tan Jiefu* (1887-1974), que tentou reorganizar os escritos dos moístas tardios por ordem temática: *Mobian fawei* ou Subtilezas da Dialética Moísta, e *Mojing fenlei yizhu*, a saber, As Categorias dos Cânones Moístas Interpretadas e Anotadas.

Para as secções consagradas à resistência contra os cercos, foi, entre outros, útil consultar um breve estudo de *Cen Zhongmian* (1886-1961) intitulado: *Mozi chengshou ge pian jianzhu* (Os capítulos sobre a defesa das fortificações do *Mozi* anotados e comentados).

Os investigadores interessados no *Mozi* podem doravante valer-se de pelo menos três concordâncias para efetuar análises lexicais e comparativas. O volume editado em 2001 sob a direção de D. C. Lau (*Mozi zhuzi suoyin*) faz parte de uma coleção à qual se recorreu para alguns extratos de clássicos relacionados com a Escola Moísta. As referências a fontes do pensamento chinês antigo que não o *Mozi* são, contudo, limitadas na presente obra, cujo conteúdo particularmente amplo e heterogéneo foi necessário circunscrever. A matéria tratada e traduzida aqui alimentará talvez investigações mais aprofundadas sobre a

receção das teorias moístas e o seu impacto noutras correntes de pensamento da China antiga.

2.3.2 Traduções do *Mozi* nos países ocidentais

Fora da China, o moísmo permanece pouco conhecido além de um círculo restrito de sinólogos. Foi omitido do processo de vulgarização que afetou outras correntes de pensamento de origem oriental. Insuficientemente espiritual para inspirar práticas de conotação religiosa, imperfeitamente teórico para suscitar uma atenção sustentada por parte dos filósofos, merece, no entanto, um lugar de honra na história das ideias. O objetivo desta tradução portuguesa não é popularizar o *Mozi*, mas torná-lo acessível a um leitor de língua portuguesa que se interesse pela civilização chinesa sem dominar as ferramentas linguísticas para consultar diretamente as suas fontes, e submeter novas hipóteses de sentido ao julgamento dos especialistas.

Teria sido talvez mais avisado limitar-se a interpretar as partes discursivas do *corpus*, à semelhança de outros tradutores, e renunciar à transmissão das secções consagradas à dialética e à estratégia defensiva, devido à sua natureza técnica e ao seu estado fragmentário. Num nível ideal, teria sido também apropriado chegar a uma tradução anotada dos escritos moístas através de um trabalho de equipa. A inteligência coletiva tem geralmente um efeito benéfico na atividade tradutória. Se assumimos o risco de realizar um trabalho autónomo por motivos contingentes, é porque diversas investigações sinológicas e traduções do *Mozi* nos facilitaram a tarefa hermenêutica.

Dado que esta realização se dirige a leitores que possuem a capacidade de ler português, além de um interesse ou de uma simples curiosidade pelo pensamento chinês, convém sublinhar que Alexandra David-Néel (1868-1969) conta-se entre os primeiros intérpretes do *Mozi* numa língua do mundo ocidental. A celebridade desta orientalista e exploradora de origem franco-belga deve-se sobretudo às suas viagens místicas por diversos países asiáticos e à sua conversão ao budismo tibetano, que contribuiu para dar a conhecer na Europa, e em França em particular. Ora, David-Néel aplicou também a sua inteligência, a sua

abertura de espírito e a sua coragem à compreensão das doutrinas moístas. Um dos seus primeiros livros de sabedoria oriental tem precisamente por objeto *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité*.

Esta investigação, publicada pela primeira vez em 1907, compreende uma tradução dos capítulos 14-16 sobre «O amor universal»; a autora inspira-se na que o missionário protestante James Legge (1815-1897) realizara em inglês em 1895. A publicação da obra de David-Néel representava um avanço maior para a sua época, e ela tinha consciência disso: «Nada tendo sido ainda publicado, em língua francesa, sobre este filósofo, este pequeno ensaio terá pelo menos, à falta de maior mérito, o da novidade.»

Dispomos hoje de várias traduções do *Mozi*, parciais e integrais. Algumas, como a de Alfred Forke, publicada em alemão em 1922, e a de Mei Yi-pao, surgida em inglês em 1929, revestem-se de valor histórico. A tradução inglesa de uma seleção representativa de capítulos que Burton Watson publicou em 1963 permanece útil como visão geral do pensamento moísta.

As investigações de Angus C. Graham sobre os capítulos 40-45 do *Mozi*, traduzidos para inglês em 1978, lançaram uma nova luz sobre escritos particularmente herméticos. Christoph Harbsmeier, que aprofundou a análise destas secções, observa a este propósito: «[...] os Capítulos Dialéticos ainda se classificam entre os textos mais difíceis no *corpus* da literatura chinesa clássica.» Dada a sua unicidade na história intelectual chinesa, tentámos tornar estes escritos compreensíveis em português, sugerindo linhas de leitura plausíveis através da inserção sistemática de notas.

O mérito de ter interpretado em inglês os capítulos 52-71 sobre a defesa das cidades fortificadas cabe a Robin D. S. Yates. Sem a sua preciosa contribuição para a história das ciências e da civilização chinesa, teríamos talvez renunciado a abordar esta parte tão especializada do *Mozi*.

O *opus magnum* de Ian Johnston constitui a pedra angular dos estudos moístas em língua inglesa: a sua tradução integral do *Mozi*, publicada em 2010 com uma rica introdução, notas e comentários detalhados, revista e reeditada em 2013 para um público mais vasto, destaca-se pelo rigor e clareza. Em 2013, Jeffrey Riegel também enviou para o prelo um estudo aprofundado do pensamento ético e político dos moístas; a sua obra é constituída por uma tradução dos capítulos 1-39 e 46-50 do *Mozi*, realizada com base na que o seu amigo e colaborador John Knoblock (falecido em 1999) deixara no seu computador, acompanhada de amplos comentários.

Outras investigações exegéticas e um número considerável de estudos mais pontuais desenvolveram o conhecimento da via moísta. Ao assumir o risco de traduzir a totalidade do *Mozi*, constrangimentos de ordem material impuseram-nos a renúncia a uma revisão exaustiva da literatura secundária relativa a este grande clássico chinês. Visto que visamos, acima de tudo, restituir em português as palavras de *Mozi* e os escritos dos seus discípulos e epígonos, acrescentaremos algumas referências aos trabalhos consultados nas notas explicativas ou nas notas que completam a tradução.

2.3.3 O dilema do tradutor

No plano metodológico, a nossa atividade tradutória perseguiu um duplo objetivo: por um lado, importava permanecer próximo do original, conservando o mais fielmente possível os seus conteúdos, com as suas especificidades doutrinais e culturais; por outro lado, era necessário chegar a um resultado aceitável na língua de chegada, isto é, em português. Um tal ideal de equilíbrio não se concretiza sem dificuldade, sobretudo quando as reflexões a transmitir são lacunares, constituídas por locuções técnicas, ora demasiado repetitivas para permitir um exercício de estilo, ora demasiado fragmentárias para sugerir conclusões teóricas de certa amplitude.

Ora, um tradutor dos escritos moístas é confrontado com duas ordens de desafios antitéticos: realçar as diversidades estilísticas ou linguísticas e restituir as similaridades de uma maneira coerente. Dado

que o *Mozi* é uma coletânea de textos de datas e autores diferentes, apresenta um reportório variado de meios de expressão: as argumentações doutrinais, marcadas pela veemência, destacam-se das definições concisas dos capítulos dialéticos (40-45); as narrativas anedóticas e as vivas conversas (cap. 46-50) pertencem a outro registo de língua que não as descrições técnicas dos dispositivos militares (cap. 52-71), etc.

Por outro lado, nota-se ao longo da obra a recorrência de numerosos elementos. As batologias, comportando a iteração de expressões fixas e de sentenças, ou mesmo de passagens inteiras, por vezes com variações ínfimas, impuseram um esforço considerável de memória e de harmonização; a tradução dos ensinamentos canónicos exigiu, em particular, um trabalho constante de colação (cap. 8-37). Se nem sempre é oportuno verter a mesma palavra chinesa pelo mesmo equivalente lexical português, pois o literalismo excessivo acabaria por forçar a língua de chegada, ao traduzir o *Mozi* não se podem ignorar as similaridades teóricas e discursivas que tecem o texto, revelando a complexidade do seu processo de elaboração e edição.

A repetitividade não é apenas um indício de intertextualidade entre os diversos escritos do *corpus* moísta, mas consolida também a argumentação no âmbito de um mesmo capítulo. A epanalepse conta, de facto, entre os processos retóricos privilegiados dos moístas, que acumulam repetições de palavras e de segmentos de frases para exprimir a sua indignação moral, insistindo com ênfase na validade dos seus princípios num intuito instrutivo e com uma atitude normativa. Ora, tradicionalmente, os letrados chineses não percebiam a prolixidade como uma qualidade positiva da escrita; apreciavam antes o estilo lacónico e lapidar, a finura dos subentendidos e das alusões que estimulavam as capacidades intuitivas dos hermeneutas.

A prolixidade dos moístas não apresenta atrativo estético, mas corresponde à sua filosofia da linguagem por revelar uma vontade de racionalização através da explicitação verbal. Ao apagá-la para satisfazer exigências literárias, perder-se-ia uma dimensão importante do raciocínio moísta, que visa a objetividade apesar da presença de um certo número

de argumentos falaciosos. Na tradução, conservámos, portanto, geralmente as repetições significativas, sem ceder à tentação de as parafrasear para evitar efeitos de redundância.

Em suma, optámos por uma tradução filológica, renunciando a melhorar o nível da reflexão no plano estilístico e lógico em relação ao original. Uma vez que o pensamento moísta seja melhor conhecido no mundo lusófono, será então imaginável retraduzir o *Mozi* de uma maneira mais criativa, infundindo-lhe um novo fôlego literário.

Comentário do capítulo 1

Seria vão procurar na secção inicial do *Mozi* intenções estruturais e temáticas explícitas, dignas do exórdio de uma obra unitária: o primeiro capítulo limita-se a apresentar, com concisão, algumas sugestões razoáveis sobre a arte de governar e de garantir a estabilidade de um Estado (*guo*).

O título – «Estabelecer laços estreitos com os cavalheiros» (*Qin shi*) – coloca em destaque a classe dos *shi* «oficiais», «letrados», cujas funções e estatuto conheceram transformações importantes ao longo da dinastia *Zhou* (1122-256 a.C.). Na época em que floresceu a Escola Moísta (séc. V-III a.C.), este termo indicava os filhos oriundos dos ramos periféricos das famílias nobres, nomeadamente cavalheiros que, aspirando a cargos públicos, deviam avançar socialmente com base nos seus méritos e competências, em vez de o fazerem pela força da sua ascendência.

Por isso, os moístas percebiam esta classe social como a pedra angular da sua conceção meritocrática do poder; a sabedoria, enquanto prática integrada de virtudes morais e competências concretas, repousava sobre os *shi*, suscetíveis de serem qualificados como *xian* «talentosos». O termo *qin* – «parente», «próximo», «afeição» – que figura no título, reveste uma nuance polémica; ao desviar o sentido da palavra (na sua função verbal), os compiladores sugerem, de facto, que as relações estreitas com as pessoas de talento são mais proveitosas para um Estado do que os laços de parentesco.

Neste capítulo, esta categoria intermédia entre os grandes aristocratas e o povo que são os *shi* não está especificamente associada ao exercício de funções militares. Nas secções 2.1 e 5.2, diz-se, além disso, que os *shi* estudam. Esta classe social acabará, de facto, por agrupar os letrados e as pessoas cultivadas em geral, incluindo os mestres de pensamento.

Convém então traduzir por «cavalheiro» a maioria das ocorrências de *shi* que se encontram no *Mozi* e reservar a de «guerreiro» ou de «cavalheiro-combatente» para casos particulares. As oscilações semânticas, na realidade, não faltam nesta obra composta. Testemunha-o um breve diálogo (48.21) no decurso do qual *Mozi* desaconselha categoricamente a «dois ou três discípulos» a prática do tiro com arco (*she*), uma das seis artes (*liu yi*) destinadas a formar a base da educação dos notáveis. Ora, o mestre opõe os seus alunos aos *guo shi*, nomeadamente aos guerreiros que exercem a função de combater (*zhan*) ao serviço de um reino. No entanto, vários dos seus discípulos, incluindo *Qin Guli* (50.3), consagravam-se à arte da defesa das cidades fortificadas (*cheng*).

Apenas dois parágrafos do primeiro capítulo – as secções 1.1 e 1.3 – dedicam-se à valorização dos cavalheiros nos assuntos de Estado. Os outros enunciam observações e conselhos, cheios de bom senso e prudência, sobre a capacidade de suportar humilhações antes de aceder ao poder (1.2); sobre a dificuldade de conservar uma posição prestigiosa ou visível (1.4); sobre a importância, para um soberano, de se rodear de ministros hábeis (1.5); sobre a necessidade, para um monarca, de exercer a sua influência benéfica sobre todo o seu reino (1.6).

A secção 1.4, que alude, através de uma série de metáforas, à vulnerabilidade das personalidades de exceção, parece provir de uma outra família de pensamento. O seu conteúdo apresenta, de facto, uma ligação intertextual com o capítulo 20 do Zhuangzi – Shan mu «A árvore da montanha» – que insiste, entre outros pontos, na vantagem, para um ser como uma árvore de ramos delgados e folhagem luxuriante, de não exibir qualquer utilidade prática para os outros, pois evitará assim a exploração, ou mesmo o aniquilamento.

Ora, esta apologia da inutilidade, cara aos mestres da Via (Dao) ou taoistas, está aparentemente em contradição com a filosofia dita utilitarista que Mozi defendia. Tratar-se-á de uma desatenção textual por parte dos compiladores, de um acréscimo tardio efetuado deliberadamente para inserir uma distorção taoista na obra, ou convirá antes detetar uma coerência mínima ao longo dos raciocínios deste capítulo?

O parágrafo em questão, decerto, não tem qualquer ligação lógica nem com o segmento anterior, nem com o seguinte. É, no entanto, legítimo ler nele uma simples mensagem de circunspeção: os talentos e os méritos são indispensáveis para a prosperidade e estabilidade do Estado, mas a glória e a notoriedade impõem prudência; os excessos, mesmo de ordem moral, revelam-se prejudiciais.

Nenhuma alusão é feita, neste capítulo, nem ao Mestre Mo nem aos seus discípulos. Contudo, os compiladores mencionam brevemente várias personagens históricas ou emblemáticas em apoio aos seus argumentos. No conjunto, o encadeamento das ideias estrutura-se em torno de uma série de aforismos e adágios, dos quais três são explicitamente introduzidos pelo verbo yue «dizer», «é dito que», nomeadamente: «As moradas calmas [an ju] não faltam, é o nosso coração [xin] que não está calmo. Os bens são satisfatórios, é o nosso coração que não está satisfeito.» (1.3); «Os tesouros mais preciosos [bao] que se possam oferecer a um Estado não valem a promoção dos talentos e a ascensão dos cavalheiros.» (1.3); «Uma posição de excelência [tai sheng] conserva-se com dificuldade.» (1.4).

No plano lexical, figuram neste primeiro capítulo várias palavras-chave do glossário filosófico moísta. Além de shi «cavalheiro» e de xian «indivíduos talentosos», acima mencionados, convém registar tong «ser o mesmo, uniformizar» que, no parágrafo 1.5, evoca a ideia de agir em conformidade com normas ou preceitos bem estabelecidos (fan) em vez de agir a seu bel-prazer; esta mesma noção é central nos capítulos 11-13, que valorizam a conduta e os discursos conformes às disposições ditadas

pelas entidades superiores (Shang tong), desde os chefes das comunidades locais até ao Céu (Tian).

O conceito de jian «estender-se a várias coisas ao mesmo tempo», «simultaneamente», aparece também no parágrafo 1.5, nomeadamente na expressão jian wang zhi dao «a via da realeza universal». A ideia de universalidade, no sentido de estender os benefícios de uma ação ao conjunto da humanidade, inspira igualmente os capítulos 14-16, que versam sobre o amor universal (jian ai).

Ora, seria errado considerar estas alusões a noções cardinais como antecipações de temáticas desenvolvidas posteriormente, visto que a cronologia da composição do Mozi não corresponde à sua estrutura tal como nos chegou. Por outras palavras, nenhum elemento textual indica que o primeiro capítulo seria o mais antigo da obra. A alusão a Meng Ben, herói do Estado de Wei que foi executado por ordem do rei Wu (310-307 a.C.) de Qin, sugere que pelo menos a secção 1.4, onde esta personagem é mencionada, foi redigida após a morte de Mozi, cerca de 381 a.C..

O Mozi não é, aliás, o único texto da Antiguidade que insistia na importância de conceder aos cavalheiros um lugar de primeiro plano na vida política. Os letrados confucionistas apostavam também na sua participação nos assuntos de Estado. Testemunha-o o capítulo 14 do Xunzi, onde se recomenda criar condições propícias para «Atrair os cavalheiros» (Zhi shi).

LIVRO I, CAPÍTULO 1
Capítulo 1
Estabelecer laços estreitos com os cavalheiros

1.1

Um Estado cujos cavalheiros não recebam qualquer apoio do interior está votado à ruína. Se não se tratar com solicitude as pessoas de talento, a conduta será tanto mais relaxada para com o seu soberano. Aqueles que carecem de talento não merecem qualquer solicitude. Apenas os cavalheiros merecem participar na análise dos assuntos de Estado. Ninguém jamais conseguiu dar apoio a um Estado através de uma conduta relaxada para com as pessoas de talento e de um comportamento negligente para com os cavalheiros.

1.2

No passado, o duque Wen subiu ao poder no mundo após ter conhecido o exílio. O duque Huan exerceu a sua hegemonia sobre os senhores feudais após ter sido afastado do seu Estado. Goujian, o rei de Yue, inspirou o temor reverencial aos soberanos de talento, nos Estados centrais, após ter sofrido humilhações por parte do rei de Wu. Estas três personagens adquiriram todas renome e realizaram obras meritórias no mundo, pois todas tinham suportado grandes humilhações no seu Estado. É certamente preferível evitar o fracasso, mas encontrar meios de realização em caso de fracasso implica por definição que se aja eficazmente através do povo.

1.3

Ouvimos este ditado: «As moradas calmas não faltam, é o nosso coração que não está calmo. Os bens são satisfatórios, é o nosso coração que não está satisfeito.» Um homem digno será então intransigente consigo mesmo e indulgente com os outros, enquanto a maioria das pessoas é indulgente consigo mesma e intransigente com os outros. Um homem digno realiza as suas intenções sem falhar quando avança; ao retirar-se, examina a fundo a situação. Mesmo que passe por alguém comum, no fim de contas não experimenta qualquer ressentimento no seu coração, pois tem confiança em si mesmo. Com efeito, aqueles que são intransigentes consigo mesmos obtêm necessariamente o que

desejam, mas não é de todo garantido que aqueles que seguem os seus desejos evitem o que detestam.

Na realidade, ministros que exerçam pressões sobre o seu soberano prejudicá-lo-ão, mas subordinados que lisonjeiem os seus superiores também os prejudicarão. O soberano deve contar com ministros capazes de apresentar censuras, os superiores devem contar com subordinados prontos a defender a sua causa. Se aqueles que têm opiniões diferentes as manifestarem com perseverança e se aqueles que trocam conselhos estiverem prontos a defender a sua causa, poder-se-á viver muito tempo graças a eles e o Estado estará em total segurança.

Se os ministros e os subordinados derem demasiada importância ao seu nível e à sua posição sem se expressarem, na proximidade serão reticentes; nas zonas distantes, manter-se-ão em silêncio. Se as pessoas do povo tiverem o coração apertado pelo ressentimento, se se estiver rodeado de lisonjas e adulações, enquanto as opiniões benéficas chocam com barreiras, o Estado estará então em perigo. Jie e Zhou não foram mortos perdendo o seu poder porque não empregavam cavalheiros? Daí o ditado: «Os tesouros mais preciosos que se possam oferecer a um Estado não valem a promoção dos talentos e a ascensão dos cavalheiros.»

1.4

Ora, dos cinco tipos de furadores, é o mais pontiagudo que está destinado a quebrar-se primeiro. Dos cinco tipos de punhais, é o mais afiado que está destinado a estragar-se primeiro. Da mesma forma, os poços mais doces são logo esgotados, as árvores mais majestosas são logo abatidas, as tartarugas prodigiosas são logo queimadas, as serpentes com efeitos mágicos são logo secas ao sol. É por isso que Bi Gan foi vítima da sua vontade de oposição, Meng Ben foi morto devido à sua coragem, Xi Shi afogou-se em razão da sua beleza, Wu Qi foi esquartejado na sequência dos seus feitos. Assim, entre este género de personagens, raros são aqueles que não morrem em razão da sua superioridade. Daí o ditado: «Uma posição de excelência conserva-se com dificuldade.»

1.5

Ora, mesmo o mais talentoso dos soberanos não amaria ministros sem qualquer mérito. Mesmo o mais indulgente dos pais não amaria filhos que para nada servem. É por isso que alguém que goza de uma certa posição sem estar à altura das suas responsabilidades não é feito para tal posição. Uma autoridade que goza de certos emolumentos sem estar à altura do seu nível não os merece.

Um arco de boa qualidade verga-se com dificuldade, mas permite depois atingir alvos muito altos e trespassá-los em profundidade. Um cavalo de boa qualidade monta-se com dificuldade, mas permite depois transportar pesadas cargas e chegar a destinos longínquos. Os mais dotados deixam-se comandar com dificuldade, mas posteriormente são suscetíveis de demonstrar uma dedicação total para com o seu soberano, que os honrará. É por isso que os grandes rios não desdenham os pequenos afluentes, que os enchem e aos quais devem as suas dimensões.

Os Sábios, por sua vez, não se furtam aos esforços e não se mantêm à margem do concreto de sorte que, como vasos, saberão oferecer-se ao mundo inteiro. Com efeito, as águas de um grande rio não provêm de uma única fonte. Uma pele de um milhar de moedas de ouro não é confecionada com um único raposo branco. Como se pode recusar aqueles que se conformam aos preceitos e aceitar aqueles que não se conformam senão a si mesmos? Sem dúvida, isso iria contra a via da realeza universal.

1.6

Na realidade, o céu e a terra nem sempre mostram o seu esplendor, os grandes cursos de água não são todo o tempo impetuosos, os grandes fogos não flamejam eternamente. Um rei cuja virtude não brilhe em todo o lado não estará à frente senão de um milhar de pessoas. Por muito que seja direito como uma seta ou plano como uma pedra de amolar: a sua ação não cobrirá o conjunto dos dez mil seres. Com efeito, os rios demasiado estreitos secam rapidamente, os caudais pouco profundos desaparecem rapidamente, os terrenos estéreis e pedregosos não trazem

qualquer fruto. Um rei, por muito límpido que seja, se estagnar no interior do seu palácio, não saberá propagar a sua influência a um nível estatal.

COMENTÁRIO DO CAPÍTULO 2

O segundo capítulo do Mozi insiste na importância, para um homem de bem, de consolidar as bases da ordem pública, a começar por uma melhoria sistemática da sua própria forma de agir e assegurando simultaneamente que os membros do seu círculo cuidam também da sua conduta (xing).

Esta recomendação dirige-se aos «homens dignos» (junzi, literalmente «filhos do príncipe»), que possuem o sentido moral em virtude da sua nobreza interior, bem como aos cavalheiros (shi). O título do capítulo – Xiu shen «Corrigir-se» – retoma uma expressão corrente entre os mestres de pensamento da Antiguidade: xiu significa «elaborar, adornar, reparar»; shen, no seu sentido pleno, quer dizer «corpo, pessoa», daí o seu emprego equivalente ao de um pronome reflexo em português («si mesmo, se»).

Esta expressão é frequentemente vertida por uma metáfora agrícola – «cultivar-se» –, embora em chinês pertença antes à lista das figuras ditas «técnicas», a saber, os tropos tirados das atividades artesanais, das artes e dos ofícios da China antiga. O seu grau de desgaste (a opacidade ou o nível de consciência do sentido próprio de xiu, que evoca a ideia de uma transformação artificial) nem sempre emerge claramente nos clássicos. Assim, o seu emprego por si só não permite concluir que a reflexão onde aparece se inscreve necessariamente numa visão normativa em vez de naturalista da ação moral.

No seio da tradição confucionista, Xunzi (310-235 a.C.) representa a primeira posição: a maldade é um instinto humano a retificar por normas e graças a agentes exteriores (os mestres desempenham um papel determinante no processo educativo). Ela constitui uma alternativa à conceção de Mengzi (385-301 a.C.), que considerava a natureza humana como aperfeiçoável mas espontaneamente inclinada ao bem[5].

Mozi, por sua vez, não aborda de forma explícita a questão de saber se a bondade, no homem, é inata ou adquirida. Certamente, no conjunto da obra que porta o seu nome, a atitude predominante é a do prescritivo: a prática da virtude é um dever que, longe de decorrer das tendências naturais do ser humano, exige a implementação de um sistema correcional rigoroso no seio do Estado.

Seria, portanto, inapropriado ler este capítulo como uma apologia idealista da busca do bem supremo para desenvolver a natureza humana. A cultura moral que os moístas preconizavam visava principalmente a manutenção e o reforço da ordem sociopolítica. A locução xiu shen, aliás, só figura no título, que é provavelmente um acréscimo tardio; encontra-se uma segunda ocorrência na secção do Mozi consagrada à crítica dos confucionistas (Fei Ru xia, 39.9), onde reveste um sentido análogo.

Todavia, as linhas morais subjacentes ao capítulo 2 apresentam vários pontos de semelhança com as da Escola dos letrados. À semelhança de Confúcio (551-479 a.C.), os moístas colocam aqui em destaque a dimensão interior (ben «a raiz») na prática dos ritos fúnebres (2.1), nomeadamente a aflição (ai) que se deveria sentir quando se perdem os próximos; defendem o valor do luto (sang), que é, por outro lado, relativizado noutras secções da obra.

Recomendam, além disso, impregnar-se em profundidade e com sinceridade dos justos princípios morais (2.2), condenando a astúcia (qiao), a verbosidade (2.4) e uma busca da fama puramente exterior (2.3). O trabalho de retificação pessoal através de um exame de consciência (fan zhi shen, literalmente «retornar isso sobre si mesmo», portanto «questionar-se», 2.1-3) ocupa um lugar de primeiro plano no percurso do homem de bem.

O termo xin «coração, mente» aparece quatro vezes neste capítulo, que insiste na interiorização dos justos deveres. Por outro lado, a axiologia moísta demarca-se da de certos pensadores da Escola dos letrados, como Xunzi, no facto de o estudo (xue) ser apenas subsidiário da conduta conveniente (xing): a educação, mesmo entre os cavalheiros, não acarreta necessariamente a ação moral (2.1).

LIVRO I, CAPÍTULO 2
Capítulo 2:
Corrigir-se

2.1

Um homem digno, no combate, conta certamente com a organização militar, mas é a sua coragem que deve estar na raiz. O luto comporta certamente ritos, mas é a aflição subjacente que deve estar na raiz. Os cavalheiros fazem certamente estudos, mas é a sua conduta que deve estar na raiz. Com efeito, se as raízes que se plantam não forem estáveis, é inútil esforçar-se por fazer crescer cumes luxuriantes. Se não se estabeleceram laços estreitos com os seus próximos, é inútil esforçar-se por estender a sua zona de influência.

Se as relações familiares não forem sólidas, é inútil fazer esforços nas relações exteriores. Se não se consegue levar a termo um trabalho que se começou, é inútil esforçar-se por multiplicar as atividades. Se os assuntos que se abordam permanecem obscuros, é inútil esforçar-se por alargar a sua erudição. É por isso que os reis de outrora que dominavam o mundo examinavam rigorosamente o seu círculo antes de estenderem a sua zona de influência. Um homem digno, com efeito, examina as pessoas do seu círculo, que tratarão então de se corrigir.

Quando constata uma falta de correção no plano da conduta, ou mesmo uma degradação, questiona-se de sorte que os ressentimentos diminuirão e a conduta corrigir-se-á. Se nenhuma calúnia e nenhuma maledicência penetrarem os ouvidos, se nenhuma interjeição violenta ou brutal escapar da boca e nenhuma intenção de morte ou de crueldade germinar no coração, os detratores e os difamadores potenciais no seio do povo não encontrarão qualquer apoio.

2.2

É por isso que um homem digno, no trabalho, intensifica as suas forças dia após dia; estende gradualmente o alcance das suas esperanças e das suas aspirações; consolida progressivamente os seus múltiplos projetos. A via de um homem digno consiste em manifestar honestidade

na pobreza, uma atitude justa na prosperidade, amor para com os vivos, aflição em relação aos mortos. Sobre estes quatro pontos, uma conduta vazia e hipócrita seria inadmissível, visto que é preciso questionar-se. O seu coração abriga um amor inesgotável, o seu ser vibra com um respeito inesgotável, a sua boca é uma fonte inesgotável de bons conselhos. Apenas os Sábios se impregnam [destas qualidades] nos seus quatro membros, incorporam-nas através da pele, na sua carne, sem nunca as abandonarem até ao dia em que tiverem os cabelos grisalhos ou a cabeça calva!

2.3

Quem carece de força de vontade não atingirá os seus objetivos apesar da sua inteligência. Quem profere palavras pouco fiáveis agirá sem obter qualquer resultado. Aqueles que são incapazes de partilhar os seus bens e os seus recursos não merecem frequentar amigos. Aqueles que, em vez de perseverarem na [boa] via, têm uma visão parcial e limitada das coisas e não discernem distintamente o positivo do negativo, não merecem participar em trocas. Quando as raízes não são sólidas, os cumes estão destinados a ser frágeis.

Quem brinca ao herói sem se corrigir cairá necessariamente num estado de inércia. Os cursos de água cuja fonte é turva não são límpidos. Uma conduta pouco fiável compromete necessariamente a fama. A fama não se autoproclama, a boa reputação não se desenvolve por si mesma. É realizando obras meritórias que se afirma a fama. Uma fama e uma reputação vãs e enganadoras seriam inadmissíveis, visto que é preciso questionar-se.

O duque (gong) Wen (697-628 a.C.) foi afastado da principado de Jin devido a um complot urdido por Li Ji, uma concubina do seu pai Xian Gong. Wen exilou-se então no Norte, entre as tribos dos Di. O duque Huan, antes de exercer o poder em Qi de 685 a 643, teve de fugir para o potentado de Ju, devido a desordens políticas ocorridas na corte da sua principado. Goujian reinou em Yue de 496 a 465 aproximadamente, após ter sido reduzido à servidão pelo rei Fuchai de Wu durante dois ou três anos.

Jie (r. 1818-1765 a.C.) foi o último soberano da dinastia Xia; Zhou (r. 1154-1122) provocou a ruína da dinastia Shang-Yin. Nos clássicos, os dois monarcas são citados como exemplo de incompetência política, tirania e imoralidade.

As carapaças de tartaruga eram utilizadas na adivinhação (queloniomancia) e as serpentes na farmacopeia.

Bi Gan era um tio do rei Zhou da dinastia Shang-Yin; o seu sobrinho, refratário aos seus conselhos, perseguiu-o e fê-lo executar. Meng Ben era provavelmente um herói do Estado de Wei; foi executado pelo rei Wu (310-307 a.C.) de Qin. Xi Shi, uma dama da principado de Yue reputada pela sua beleza, foi obrigada a ir para a corte do rei Fuchai do Estado de Wu, após a derrota de Goujian, que reinava em Yue. Wu Qi (430-381), originário de Wei, foi empregado em vários Estados como estratega e ministro; pereceu em Chu em consequência de distúrbios provocados por nobres.

A imagem do vaso encontra-se também no Lunyu 2.12, com um sentido pejorativo: «Um homem digno não é um vaso [junzi bu qi].» Sobre esta imagem controversa, ver a tradução francesa do livro de Herbert Fingarette, Confucius. The Secular as Sacred, realizada e comentada por Charles Le Blanc: Confucius. Du profane au sacré, p. 145-157.

2.4 Quando se fazem esforços em palavras negligenciando a conduta, não se será escutado mesmo que se possua discernimento. Quando se aplica muita energia gabando os próprios méritos, não se realizarão os planos mesmo que se chegue à exaustão. Os espíritos perspicazes possuem discernimento, mas o seu modo de expressão parece pouco complicado. Aplicam-se com muita energia, mas não gabam os seus méritos.

Assim, graças à sua fama e à sua boa reputação, serão aclamados por toda a gente. Em vez de multiplicar os esforços em palavras, que cada um se esforce por se comportar de uma maneira inteligente! Em vez de

consagrar os esforços a exercícios de estilo, que cada um se esforce por examinar a situação!

Ora, os indivíduos que, em vez de examinarem uma situação com inteligência, cedem às suas paixões pessoais, fariam melhor em voltar atrás. As boas ações que não brotam do coração não deixarão efeitos duradouros. Uma conduta desligada do discernimento dos seus próprios [limites] carecerá de estabilidade. É impossível adquirir uma fama perfeita com insouciância e estabelecer uma boa reputação através da astúcia. Um homem digno assume pessoalmente a responsabilidade da sua conduta. Ninguém no mundo jamais atingiu o estatuto de cavalheiro pensando apenas na busca das suas próprias vantagens e permanecendo indiferente perante o declínio da sua fama.

COMENTÁRIO DO CAPÍTULO 3

A metáfora tintureira domina o conjunto deste capítulo consagrado ao tema da influência, positiva ou negativa, que os Estados (*guo*), as elites políticas (os reis, os soberanos e os cavalheiros, *shi*) e os seres humanos em geral são suscetíveis de sofrer do seu círculo. O título – *Suo ran* – introduz o tropo da tintura: *ran*, no sentido próprio, indica a ação concreta de tingir uma peça de tecido (aqui, de seda) mergulhando-a numa substância corante; por extensão, evoca a ideia de influenciar a vontade de outrem, e a vida política em particular.

Convém assim conservar esta metáfora técnica na tradução, sem a parafrasear passando do regime do concreto (a tintura) para o do abstrato (a influência). Todavia, a alteração da cor (a saber, do comportamento) que os moístas descrevem é profunda, enquanto em português a metáfora tintureira («estar tingido de») faz as mais das vezes alusão a um fator de mudança pouco marcado, afetando apenas superficialmente uma entidade. Daí a escolha de acrescentar, na tradução, a perífrase «na qual se mergulha» para insistir na metamorfose de que se trata.

Por outro lado, a função de *suo* presta-se a discussão. Poderá tratar-se de uma partícula pré-verbal indicando o objeto do verbo *ran* e

correspondendo a uma relativa em português: «o que é tinto, o que se tinge»; uma tal função é muito corrente no chinês clássico. O termo *suo* pode igualmente ser interpretado no sentido, muito mais raro, de «conveniente, apropriado».

Nesse caso, qualificaria o processo da tintura ideal, isto é, da influência benéfica de que seria desejável tirar proveito a fim de reinar ou de exercer as suas funções corretamente. A legitimidade desta leitura é corroborada pelo título da secção 2.4 do *Lüshi chunqiu*: *Dang ran* «A tintura apropriada». Este capítulo dos *Primaveras e Outonos do senhor Lü* (séc. III a.C.), de obediência moísta, constitui um termo de comparação importante, pois apresenta, sobretudo na primeira parte, observações muito semelhantes às do capítulo 3 do *Mozi*, onde a palavra *dang* é também empregue seis vezes, sem contudo figurar no título. Os autores dos dois textos em questão, na realidade, enumeram também vários casos de «má tintura», prejudicial à gestão dos assuntos públicos.

As cinco ocorrências da expressão *suo ran* que se encontram no capítulo 3 do *Mozi* (além do título) não convidam a verter *suo* por «apropriado». Este termo poderia então ser lido como um marcador do passivo, utilizado para colocar a ênfase no processo de transformação que os seres humanos sofrem ao «deixarem-se tingir» sem opor qualquer resistência. Para terminar, *suo* poderia também revestir a função de uma partícula locativa: «aquilo em que, o lugar no qual». Ora, convém ler o título do capítulo 3 do *Mozi* segundo esta última hipótese, que se revela pertinente tanto no plano do conteúdo como do ponto de vista gramatical, nomeadamente: «A tintura na qual se mergulha».

Este capítulo, com efeito, apresenta uma visão determinista da natureza humana, que se deixaria influenciar, de uma maneira inerte, quer pelo meio ambiente, quer por pessoas específicas: os homens e os Estados seriam suscetíveis de ser transformados tão facilmente como a seda, que muda necessariamente (*bi*) de cor segundo a tintura que se lhe aplica; os méritos e os deméritos, a capacidade ou a incapacidade de pôr em prática princípios coerentes e razoáveis (*li*) decorreriam então diretamente da influência do meio.

Esta dinâmica não é caracterizada em termos de reciprocidade: as diferentes personagens mencionadas não se influenciam umas às outras interagindo, mas sofrem unilateralmente a ação do seu círculo segundo um encadeamento causal, que permanece sem explicação. Os teóricos não remontam às fontes do problema do mal tentando resolver o impasse da regressão ao infinito que a hipótese da influência unilateral acarreta. Como é que este mecanismo se desencadeou no início? Quem foram os primeiros «tintureiros», responsáveis por terem iniciado o processo?

No início do capítulo, o Mestre *Mozi* recomenda certamente que se seja vigilante quanto à «tintura» que se aplica ou na qual se banha (*bu ke bu shen*, 3.1). No conjunto, porém, a conceção do homem que aqui emerge não corresponde ao voluntarismo que se reconhece mais frequentemente ao pensamento moísta e do qual já lemos uma amostra no capítulo anterior. Os compiladores do *Mozi*, com efeito, são geralmente refratários ao determinismo, visto que insistem no valor dos esforços pessoais e dos méritos que convém adquirir para avançar socialmente.

As afirmações antifatalistas enunciadas nos capítulos 35-37, onde se critica a existência do destino (*Fei ming*), representam o ápice de uma filosofia centrada no empenho do homem no seio da sociedade. Ora, as contradições não faltam no *Mozi*, obra pouco unitária. Presumindo que a data de composição do capítulo 3 é posterior à do núcleo doutrinal (capítulos 8-37), não se atribuirão as incoerências teóricas a um autor único, pouco avisado, mas à complexidade filológica do *corpus*.

Os moístas, por outro lado, não são os únicos pensadores da Antiguidade que insistem na importância da aplicação pessoal, observando ao mesmo tempo que a influência do círculo se revela determinante: um texto confucionista como o *Xunzi* apresenta ideias análogas.

No primeiro capítulo (*Quan xue* «Exortação ao estudo»), o Mestre *Xun* (310-235 a.C.) sublinha, por exemplo, o valor da educação para formar homens nobres moralmente (*junzi*), mas constata ao mesmo

tempo que o meio no qual se vive exerce um impacto fundamental sobre todos os seres vivos. A sua conceção não é, contudo, contraditória, pois caracteriza o estudo como um fator de aperfeiçoamento de si contribuindo para constituir um terreno propício.

Os autores do capítulo 3 do *Mozi*, em contrapartida, apresentam a influência do meio como um mecanismo automático e quase inelutável. Uma observação final lapidar modera, no entanto, o determinismo subjacente ao conjunto da reflexão: «É preciso escolher o que o merece [*bi ze suo kan*]» (3.6). As autoridades políticas e os oficiais detêm então o poder de selecionar as pessoas do seu círculo antes de sofrerem as consequências; o homem é investido da responsabilidade de operar uma escolha pertinente das suas amizades.

O conteúdo teórico e narrativo deste capítulo é pouco desenvolvido. Os moístas edificam uma imensa galeria de sessenta e três personagens históricas e lendárias de diversas épocas (do III milénio até ao século III a.C.) a fim de mostrarem o fundamento da sua doutrina sobre a influência do meio. O Mestre *Mozi* intervém aqui pela primeira vez, num tom queixoso.

LIVRO I, CAPÍTULO 3
Capítulo 3:
A tintura na qual se mergulha

3.1 Segundo as suas próprias palavras, o Mestre *Mozi*, ao ver alguém que tingia seda, disse suspirando: «Numa tintura azul, ela tornar-se-á azul; numa tintura amarela, ela tornar-se-á amarela. A cor altera-se em função [da tintura] na qual se imerge. Imerge-se cinco vezes, e eis que forçosamente ela mudará de cor cinco vezes. Assim, é inadmissível aplicar tintura de ânimo leve.»

3.2 Isto não é verdade apenas para a tintura da seda. Os Estados também são suscetíveis de «serem tingidos». *Shun* recebeu a tintura de *Xu You* e de *Bo Yang*. *Yu* recebeu a tintura de *Gaoyao* e de *Bo Yi*. *Tang* recebeu a tintura de *Yi Yin* e de *Zhong Hui*[7]. O rei *Wu* recebeu a tintura do Grão-Duque e do Duque de *Zhou*. Estes quatro reis mergulharam numa

tintura apropriada. Assim, reinaram sobre o mundo e foram elevados ao poder como Filhos do Ciel. Os seus méritos e a sua fama encheram o céu e a terra. Quando se mencionam personagens benevolentes, justas e ilustres, refere-se obrigatoriamente estes quatro reis[9].

3.3 *Jie* dos *Xia* recebeu a tintura de *Gan Xin* e de *Tui Chi*. *Zhou* dos *Yin* recebeu a tintura do Marquês de *Chong* e de *E Lai*. O rei *Li* recebeu a tintura de *Changfu*, duque de *Guo*, e de *Yi Zhong* de *Rong*. O rei *You* recebeu a tintura de *Yi*, duque de *Fu*, e de *Gu*, duque de *Cai*. Estes quatro reis mergulharam numa tintura inapropriada. Assim, o seu Estado foi destruído e, quanto a eles, pereceram e foram vilipendiados por toda a gente. Quando se mencionam personagens injustas e desonradas, refere-se obrigatoriamente estes quatro reis.

3.4 *Huan* de *Qi* recebeu a tintura de *Guan Zhong* e de *Bao Shu*. *Wen* de *Jin* recebeu a tintura de *Jiu Fan* e de *Gao Yan*. *Zhuang* de *Chu* recebeu a tintura de *Sunshu* e de *Shenyin*. *Helü* de *Wu* recebeu a tintura de *Wu Yun* e de *Wen Yi*. *Goujian* de *Yue* recebeu a tintura de *Fan Li* e do alto funcionário *Zhong*[19]. Estes cinco soberanos mergulharam numa tintura apropriada. Assim, exerceram a hegemonia sobre os senhores feudais, e os seus méritos e a sua fama foram transmitidos à posteridade.

3.5 *Fan Jiyi* recebeu a tintura de *Zhang Liushuo* e de *Wang Sheng*. *Zhonghang Yin* recebeu a tintura de *Jiqin* e de *Gao Qiang*. *Fuchai* de *Wu* recebeu a tintura de *Wang Sunluo* e do grande conselheiro *Pi*. *Zhi Boyao* recebeu a tintura de *Zhi Guo* e de *Zhang Wu*. *Zhongshan Shang* recebeu a tintura de *Wei Yi* e de *Yan Chang*. *Kang* de *Song* recebeu a tintura de *Tang Yang* e de *Tian Buli*. Estes seis soberanos mergulharam numa tintura inapropriada.

Assim, o seu Estado e as suas famílias foram destruídos e aniquilados. Quanto a eles, foram executados e odiados; os seus templos ancestrais foram devastados e demolidos, e a sua descendência foi interrompida. Soberanos e ministros foram separados e dispersos; as pessoas do povo, compelidas à errância, pereceram. Quando se mencionam seres miseráveis, tirânicos, violentos e belicosos, refere-se obrigatoriamente estes seis soberanos.

Por que meio asseguram os soberanos, em geral, a estabilidade? Pondo em prática princípios coerentes. E a implementação de princípios coerentes reside essencialmente numa tintura apropriada. É por isso que aqueles que primam como soberanos se esforçam por selecionar os seus funcionários e podem depois governá-los em total tranquilidade. Os soberanos incapazes esgotam-se fisicamente e desperdiçam os seus espíritos, oprimem o seu coração e esforçam-se demasiado por cogitar. Por conseguinte, os perigos para o seu Estado não param de aumentar e, quanto a eles, estão cada vez mais desonrados. Ora, não é que estes seis soberanos não dessem importância ao seu Estado por causa do seu amor egoísta. A verdadeira razão é que ignoravam o essencial. E ignoravam o essencial porque mergulharam numa tintura inapropriada.

3.6 Não são apenas os Estados que são suscetíveis de ser tingidos, mas os cavalheiros também o são. Se frequentam amigos que prezam a benevolência e o justo e que são íntegros, respeitosos e zelosos das regras, dia após dia a sua família prosperará, a sua própria estabilidade não parará de crescer e a sua fama florescerá. Quando desempenham funções, saberão exercê-las com coerência. Tais eram os companheiros de *Duangan Mu*, de *Qinzi* e de *Fu Yue*.

Se [os cavalheiros] frequentam amigos que prezam o orgulho e a impetuosidade e que se associam de maneira abusiva, dia após dia a sua família enfraquecerá; quanto a eles, correrão cada vez mais perigos e a sua fama dará lugar ao desonra. Quando desempenham funções, falharão em exercê-las com coerência. Tais eram os companheiros de *Zi Xi*, de *Yi Ya* e de *Shu Dao*.

Um poema enuncia: «É preciso escolher o que o merece.» A necessidade de ter consideração pelo que o merece constitui precisamente o objeto deste discurso.

COMENTÁRIO DO CAPÍTULO 4

A filosofia moral moísta insere-se na deontologia na medida em que coloca a ênfase nas normas e nos deveres a respeitar para manter a ordem no seio do sistema familiar, social e estatal. Assim, o capítulo 4 do *Mozi* – *Fa yi* «Modelos e normas» – insiste na necessidade de seguir exemplos de comportamento rigorosos para se conduzir segundo as regras.

O termo *fa*, que no pensamento legista designa as leis escritas, punitivas e coercivas[1], pelas quais os príncipes (*jun*) dominam os seus súbditos sem terem de intervir (*wu wei*) pessoalmente, assume aqui o sentido mais geral de modelo de comportamento correto e aceitável a um nível universal. O carácter *yi* é composto pelo radical n.º 9, *ren* «homem, ser humano», e pela subgrafia *yi* «justo»; indica, entre outros, as convenções sociais e as leis consuetudinárias, tais como as prescrições rituais.

A virtude do *yi*, a saber, o sentido do justo ou a observância dos justos princípios, ocupa um lugar de destaque na ética moísta. Todavia, o conceito cardinal desta secção é *fa* (28 ocorrências, sem contar com o título), sendo a noção de *yi* (apenas duas ocorrências) meramente subsidiária. Embora os moístas não façam qualquer alusão à utilidade da lei escrita nesta reflexão, caracterizam o seu modelo ideal de conduta atribuindo-lhe traços análogos aos de um código de regras obrigatórias: precisão, universalidade, invariabilidade e eficácia.

Para tal, introduzem uma série de analogias técnicas retiradas das artes e ofícios da sua época (4.1): à semelhança dos cem artesãos (*bai gong*) que utilizam instrumentos de precisão e critérios objetivamente válidos para executar as suas tarefas, as autoridades políticas e militares devem demonstrar discernimento (*bian*) inspirando-se num modelo único e incontestável (4.1-2). Ora, os exemplos oferecidos pelas autoridades humanas – pais, mestres e soberanos – são todos falíveis; o Céu (*Tian*) é, então, a única dimensão capaz de orientar os homens, de forma sistemática e constante, para o bem comum (4.3).

Na mente moísta, o Céu assume frequentemente o carácter de uma entidade personificada e divinizada; é percebido como o monarca do alto, dotado de um poder absoluto sobre os seus súbditos terrestres. Os autores do capítulo 4 atribuem-lhe várias propriedades que se encontram também no núcleo doutrinário do *Mozi*, nomeadamente: a omnipotência, uma vez que domina o conjunto dos territórios (*yi*) e que os homens são todos seus súbditos (*jie tian zhi chen ye*); a amplitude (*guang*) ou a imensidão da sua esfera de ação (*xing*); a imparcialidade (*wu si*) ou a ausência de objetivos particularistas; a generosidade (*hou*); a clareza ou clarividência (*ming*) e a perenidade (*jiu*). Atuando assim a um nível espaciotemporal universal, o Céu ama (*jian er ai*) e proporciona vantagens (*jian er li*) a todos os seres humanos, que reconhecem o seu poder oferecendo-lhe sacrifícios como tributo.

Os moístas concebem a justiça como um mecanismo automático de retribuição das transgressões e dos méritos: o Céu recompensa os bons com o seu favor, ou mesmo com felicidades (*fu*), e atinge invariavelmente (*bi*) os maus com desgraças ou infortúnios (*huo*). Uma série de eventos históricos reinterpretados – por um lado, a glória e o sucesso que conheceram os Reis Sábios (*sheng wang*) da Antiguidade; por outro, a ruína em que caíram os reis tirânicos (*bao wang*) – demonstraria o fundamento desta doutrina.

Os moístas, com efeito, esforçam-se por racionalizar as suas crenças evocando, entre outras, provas quase históricas. Ao longo da argumentação, colocam várias questões retóricas que visam convencer os destinatários; em duas ocasiões, utilizam a locução *xi yi zhi* «por que meios se sabe [...]?» (4.3) para responder a eventuais objeções sobre o amor universal e os benefícios que se receberiam do Céu, exemplo por excelência de benevolência (*ren*).

O Mestre *Mozi* é mencionado apenas uma vez explicitamente no início do capítulo, cujo conteúdo é assim apresentado como decorrente das suas reflexões.

LIVRO I,
CAPÍTULO 4
Capítulo 4: Modelos e normas

4.1 O Mestre *Mozi* diz: «É inadmissível exercer uma atividade no mundo sem ter em conta modelos e normas. Ninguém é capaz de levar a bom termo as suas atividades sem modelos nem normas. Todos os cavalheiros, incluindo os chefes de exército e os grandes conselheiros, devem ter em conta modelos. Mesmo os artesãos aplicam modelos no exercício das suas diversas atividades. Os artesãos de todas as categorias fabricam objetos quadrados com a ajuda da esquadria e objetos circulares por meio do compasso; determinam o plano horizontal tomando [o nível] da água como referência; traçam retas com o cordel e perpendiculares com o fio de prumo.

Quer sejam hábeis ou não, tomam como modelo estes cinco [referenciais]. Os artesãos hábeis atingem o objetivo, os que não são hábeis não o conseguem, mas se exercem as suas atividades valendo-se destes apoios, melhoram. É por isso que os artesãos de todas as categorias exercem as suas atividades tendo em conta modelos de avaliação. Na nossa época, importa fazer reinar a ordem, em primeiro lugar no mundo, e depois nos grandes Estados. Ora, sem modelos de avaliação, não se igualará sequer a capacidade de discernimento dos diversos artesãos.»

4.2 Quais seriam, então, os modelos de ordem admissíveis? Deve-se tomar sempre por modelo os próprios pais? Numerosos são os pais no mundo, mas raros são os pais benevolentes. Se se toma sempre por modelo os pais, não haverá inspiração num modelo de benevolência. Um modelo que não inspira benevolência é inadmissível. Deve-se tomar sempre por modelo os próprios mestres? Numerosos são os mestres no mundo, mas raros são os mestres benevolentes.

Se se toma sempre por modelo os mestres, não haverá inspiração num modelo de benevolência. Um modelo que não inspira benevolência é inadmissível. Deve-se tomar sempre por modelo o próprio soberano? Numerosos são os soberanos no mundo, mas raros são os soberanos

benevolentes. Se se toma sempre por modelo o soberano, não haverá inspiração num modelo de benevolência. Um modelo que não inspira benevolência é inadmissível. Assim, nem os pais, nem os mestres, nem os soberanos são admissíveis como modelos de ordem.

4.3 Qual é, então, o modelo de ordem admissível? Diz então: «Nada vale o modelo oferecido pelo Céu. As suas ações espalham-se por todo o lado sem parcialidade. O Céu concede dons generosos sem tirar proveito, a sua clareza é perene e nunca declina. É por isso que os Reis Sábios o tomavam como modelo. Visto que o consideravam como modelo, avaliavam necessariamente as suas diligências e iniciativas à luz do Céu. Realizavam o que o Céu deseja e renunciavam ao que ele não deseja. Ora, o que deseja o Céu? O que odeia ele?

Necessariamente, o Céu deseja que os homens se amem e se proporcionem vantagens recíprocas; não deseja que se odeiem, nem que se inflijam danos recíprocos. Ora, como se sabe que o Céu deseja que os homens se amem e se proporcionem vantagens recíprocas e que não deseja que se odeiem, nem que se inflijam danos recíprocos? Em virtude da universalidade com que os ama e lhes traz vantagens. Como se sabe que os ama e lhes traz vantagens universalmente? Pelo facto de todos lhe pertencerem e de ele aceitar as oferendas de todos universalmente[8].»

4.4 Todos os Estados do mundo, grandes ou pequenos, são domínios do Céu. Todos os seres humanos, jovens ou idosos, nobres ou humildes, são súbditos do Céu. Ninguém, com efeito, está isento de alimentar ovelhas e bois com forragem, de criar cães e porcos, de preparar, purificando-se, vinho doce e vasos de milho para prestar respeitosamente culto ao Céu. Não implica isto que todos lhe pertencem e que ele aceita as oferendas de todos universalmente? Se todos lhe pertencem e ele aceita as oferendas de todos universalmente, como se poderia afirmar que o Céu não deseja que os homens se amem e se proporcionem vantagens recíprocas?

Diz então: «Aqueles que amam os outros e lhes proporcionam vantagens gozarão necessariamente do favor celeste; aqueles que odeiam

os outros e lhes infligem danos serão necessariamente atingidos pela desgraça celeste.»

Diz [além disso]: «Aqueles que matam inocentes sofrerão infortúnios.»

Como se pode afirmar que os homens que se matam entre si serão atingidos pela desgraça celeste? Sabe-se porque o Céu deseja que os homens se amem e se proporcionem vantagens recíprocas, enquanto não deseja que se odeiem e inflijam danos recíprocos.

4.5 Os Reis Sábios do passado – *Yu*, *Tang*, *Wen* e *Wu* – amavam todos os povos do mundo universalmente; incitavam-nos a honrar o Céu e a prestar culto aos espíritos[11]. Trouxeram inúmeras vantagens aos homens. Visto que foram elevados à categoria de Filho do Ciel, gozaram do seu favor. Todos os senhores feudais do mundo apresentavam-lhes tributos e prestavam-lhes serviço.

Os reis tirânicos – *Jie*, *Zhou*, *You* e *Li* – odiavam todos os povos do mundo universalmente; incitavam-nos a injuriar o Céu e a serem irreverentes para com os espíritos. Infligiram inúmeros danos aos homens e foram assim atingidos pela desgraça do Céu que, por conseguinte, os privou do seu Estado e da sua família até que perecessem, vilipendiados por todo o mundo. Ao longo das gerações posteriores até aos nossos dias, são condenados sem cessar.

Portanto, *Jie*, *Zhou*, *You* e *Li* contam-se entre os que sofreram desgraças por causa das suas más ações, enquanto *Yu*, *Tang*, *Wen* e *Wu* contam-se entre os que receberam o favor [celeste] porque amavam e proporcionavam vantagens aos outros. Por um lado, existem indivíduos que recebem o favor [celeste] porque amam e proporcionam vantagens aos outros; por outro lado, existem indivíduos que sofrem desgraças porque odeiam os outros e lhes infligem danos.

COMENTÁRIO DO CAPÍTULO 5

A mensagem principal do capítulo 5 – *Qi huan* «As sete calamidades» – insere-se numa sabedoria prática, que os moístas partilham com outras correntes de pensamento: a prudência e a moderação revelam-se indispensáveis para prevenir as catástrofes coletivas, ou pelo menos para reduzir o seu impacto. Os autores enumeram sete tipos de infortúnios que contribuem para a decadência, ou mesmo para a ruína de um Estado (5.1). As situações de desastre do seu repertório dizem respeito, sobretudo, à vida política e económica: as elites no poder e os funcionários são os primeiros responsáveis. Os sinistros de origem natural não figuram na lista: uma política esclarecida, com efeito, permitiria gerir até flagelos como as inundações e a seca (5.3).

A conceção económica dos moístas não é complexa, insere-se numa mentalidade clássica pré-capitalista: a estabilidade e a prosperidade de um país repousam nos recursos agrícolas; o consumo (*yong*) desmesurado de bens materiais, o luxo e as pompas fúnebres sumptuosas empobrecem o povo, que acaba por se tornar ingovernável (5.3), pois a pobreza está na origem das violências. Para manter a ordem sociopolítica e fortalecer o Estado, é então avisado viver com temperança, impondo restrições (*jie*) ao consumo (5.2-3), e respeitar o ciclo sazonal (*shi*, 5.3) ao nível da produção (*wei*) dos géneros alimentares (*shi*). A adoção de uma economia baseada na frugalidade (*jian*) implica também que se tomem medidas de precaução (*bei*) contra calamidades tão graves como a fome e as invasões das cidades fortificadas (*cheng*). Fiéis aos seus critérios argumentativos, os moístas corroboram a sua doutrina mencionando modelos quase históricos de saber-viver e de clarividência, aos quais opõem exemplos negativos de imprudência e de avidez.

Várias ideias enunciadas neste capítulo encontram-se noutras secções do *Mozi*, formando assim a sua base doutrinária. Muito precisamente, o capítulo 6 – *Ci guo* «Diatribe contra a desmesura» – condena a prodigalidade e o luxo; os capítulos 20 e 21 sublinham a necessidade de impor «Restrições relativas ao consumo» (*Jie yong*) e adotar um modo de vida frugal. A moderação nos ritos fúnebres é objeto do capítulo 25, intitulado *Jie zang xia* «Restrições relativas aos enterros,

C». Os autores das secções sobre a estratégia militar insistem também na urgência de tomar precauções para contrariar as incursões dos inimigos, preparando-se (*bei*) cuidadosamente para defender as cidades fortificadas.

Todo o capítulo 5 é apresentado como uma longa citação do Mestre *Mozi*, que é nomeado logo no início.

LIVRO I,
CAPÍTULO 5
Capítulo 5: As sete calamidades

5.1 O Mestre *Mozi* diz: «Sete calamidades podem ocorrer num Estado. Quais são essas sete calamidades?

1. As fortificações interiores e exteriores, os canais e os fossos já não são defensáveis, mas constroem-se as salas do palácio real[4].
2. Um Estado inimigo exerce pressão nas fronteiras e nenhum dos países limítrofes presta socorro.
3. Esgotam-se prematuramente as forças do povo em feitos inúteis, concedem-se recompensas a incapazes, as forças do povo esgotam-se inutilmente, dissipam-se os bens e os tesouros para manter parasitas.
4. Os funcionários apegam-se aos emolumentos e os vagabundos simpatizam entre si; os soberanos elaboram leis que reprimem os seus ministros os quais, intimidados, não ousam opor-se-lhes.
5. O soberano, considerando-se um sábio e alguém inteligente, não realiza qualquer inquérito sobre a situação; julgando-se em segurança e poderoso, não toma qualquer precaução para assegurar a defesa e não sabe prevenir-se contra as maquinações dos países limítrofes.
6. Aqueles em quem se confia são desleais, enquanto não se confia naqueles que são leais.
7. As provisões agrícolas de legumes e cereais não bastam para as necessidades alimentares, os grandes ministros não estão à altura das suas tarefas, as recompensas e os presentes são insatisfatórios, as penas e os castigos não conseguem ser dissuasores.

Com estas sete calamidades, a manutenção de um Estado não beneficiará certamente dos génios do solo e dos cereais[5]. Com estas sete calamidades na defesa das fortificações, ter-se-á de enfrentar a incursão dos inimigos, que derrubarão o Estado. Quando um Estado choca com estas sete calamidades, está destinado a sofrer catástrofes.»

5.2 «Em geral, os cinco cereais constituem meios de subsistência com que o povo conta e recursos proveitosos para um soberano. Com efeito, se o povo não dispõe desses meios de subsistência, o soberano também não disporá de recursos. Se o povo carece de alimentos, já não será capaz de trabalhar. É por isso que é indispensável preocupar-se com a alimentação, investir as forças nas terras cultivadas e impor restrições ao consumo. Se a colheita dos cinco cereais estiver completa, oferecer-se-ão aos monarcas os cinco sabores na totalidade.

Se a colheita estiver incompleta, o produto oferecido também o estará. Por definição, o facto de não colher uma espécie de cereais revela uma falta; duas espécies a menos: uma seca; três espécies a menos: uma penúria; quatro espécies a menos: uma carestia; nenhuma das cinco espécies de cereais: é a fome. Em caso de falta, os emolumentos dos funcionários, dos escalões inferiores até aos dos grandes magistrados, são reduzidos em um quinto. Em caso de seca, são reduzidos em dois quintos. Em caso de penúria, são reduzidos em três quintos. Em caso de carestia, são reduzidos em quatro quintos. Em caso de fome, os emolumentos faltarão completamente; limitar-se-ão então a racionar os géneros alimentares dos celeiros públicos.

Assim, quando um Estado atravessa uma penúria ou a fome, o soberano reinante retirará dos trípodes três oferendas alimentares em cada cinco e os grandes magistrados retirarão os instrumentos de música de suspensão. Os cavalheiros já não aprofundarão os seus estudos. O soberano usará trajes de corte de um comprimento uniforme. Para os representantes convidados dos senhores feudais e os mensageiros dos países limítrofes, cozinhar-se-ão apenas refeições magras sem pompa. Retirar-se-ão os cavalos exteriores das quadrigas, não se arrancarão as ervas daninhas do caminho, os cavalos não se alimentarão de cereais, as

servas e as concubinas não usarão trajes de seda. Tais são as provas gritantes de uma extrema austeridade.»

5.3 «Ora, se uma mãe, ao tirar água de um poço com uma criança às costas, a deixasse cair lá dentro, esforçar-se-ia certamente por tirá-la de lá[7]. No entanto, penúrias na colheita ou mesmo a fome no povo, reduzido à fome, são males mais graves do que deixar cair uma criança [num poço]. É legítimo não analisar a questão? De facto, nos anos em que a colheita é boa, o povo é benevolente e amável; nos anos em que a colheita apresenta penúrias, o povo torna-se avaro e mau. Qual é a regra em vigor no povo? Se os produtores de géneros alimentares forem poucos e os consumidores forem muitos, a colheita não será abundante.

É por isso que é dito: quando os bens forem insuficientes, que se reconsidere o ciclo sazonal! Quando os géneros alimentares forem insuficientes, que se reconsidere o consumo! Outrora, de facto, o povo gerava os bens segundo o ciclo sazonal. Consumiam-se os bens depois de se terem fortalecido as suas fontes, de sorte que eram suficientes. Ora, os Reis Sábios das épocas anteriores, por sua vez, conseguiam porventura obter colheitas regulares dos cinco cereais e evitar a seca ou as inundações? No entanto, as pessoas do povo não foram obrigadas a suportar nem o gelo nem a fome. Porquê? Porque se esforçavam por trabalhar cuidadosamente em função das estações e proviam à autossuficiência através da sua frugalidade.

Assim, segundo os *Documentos dos Xia*, as inundações teriam durado sete anos sob o reinado de *Yu*. Segundo os *Documentos dos Yin*, a seca teria durado cinco anos sob o reinado de *Tang*[9]. Isto ultrapassa de longe uma penúria ou uma fome. Como acontece, então, que as pessoas do povo não foram obrigadas a suportar nem o gelo nem a fome? É que a sua produção de bens era intensa, enquanto o consumo estava sujeito a restrições.»

5.4 «Portanto, se não se armazenarem cereais nos celeiros por precaução, não se poderá enfrentar nem penúrias nem a fome. Se não se acumularem armamentos nos entrepostos por precaução, não se poderá contrariar as ações injustas, mesmo possuindo o sentido do justo. Se as

fortificações interiores e exteriores não forem conservadas em perfeito estado por precaução, não se poderá exercer a defesa. Se mentalmente não se refletir sobre medidas de precaução, não se poderá gerir os imprevistos. *Qingji*, por exemplo, não estava pronto mentalmente para uma partida e não conseguiu encontrar uma saída com facilidade.

Quanto a *Jie*, não tinha tomado qualquer precaução para enfrentar *Tang* e foi assim exilado. *Zhou* não tinha tomado qualquer precaução para enfrentar *Wu* e foi assim assassinado. *Jie* e *Zhou* detinham o título mais nobre de Filho do Ciel e possuíam as riquezas do mundo inteiro. No entanto, ambos foram aniquilados por soberanos à frente de uma centena de *li* quadrados. Porquê? Porque detinham o seu título e os seus domínios sem tomarem precauções. As medidas de precaução, com efeito, revestem uma importância primordial para um Estado. Os géneros alimentares constituem o tesouro de um Estado. Os armamentos representam as garras de um Estado. As fortificações são meios de autodefesa. Eis três recursos essenciais para um Estado.»

5.5 «É então legítimo afirmar que, à força de conceder recompensas exageradas a quem não o merece, à força de esvaziar as reservas e os entrepostos para se munir de carros e de cavalos, de trajes e de peles, bem como de artigos extraordinários, explorando os servos e os domésticos para construir as salas do palácio real, para prazer do espetáculo, e ainda pelo hábito de fabricar caixões interiores e exteriores muito espessos para os mortos, de confecionar toda uma panóplia de trajes e peles – de facto, em vida, [os senhores] mandam construir belvederes com pavilhões e, uma vez mortos, ainda se lhes arranjam túmulos e sepulturas –, por um lado, o povo será duramente explorado; por outro lado, far-se-á tábua rasa das reservas que se encontram nos entrepostos.

Os superiores não se contentam com os seus prazeres, enquanto os inferiores não suportam ser duramente explorados. Por conseguinte, o Estado, presa do banditismo ou invadido pelo inimigo, enfraquecerá; as pessoas do povo, confrontadas com penúrias ou com a fome, perecerão.

A culpa de tudo isto reside no facto de não se tomarem medidas de precaução. Os Sábios, em contrapartida, consideram os recursos alimentares como um tesouro. Tanto é verdade que, nos *Documentos dos Zhou*, é dito: "Um Estado que, durante três anos, careça de recursos alimentares, já não merece ser considerado um Estado. Uma família que, durante três anos, careça de recursos alimentares, terá perdido a sua descendência." Eis o que se entende por tomar precauções para um Estado.»

COMENTÁRIO DO CAPÍTULO 6

A filosofia moísta atinge a sua plena maturidade, tanto ao nível do conteúdo como da forma, neste capítulo que apresenta uma crítica severa à prodigalidade e aos excessos. O título – *Ci guo* «Diatribe contra a desmesura» – sintetiza claramente as intenções polémicas dos autores, que condenam mais uma vez as autoridades políticas da sua época devido à sua incapacidade de se restringirem (*jie*) nos gastos inúteis.

A reflexão incide sobre cinco aspetos particulares da sua vida imoderada: os palácios majestosos e as ricas moradas que mandam construir (6.1), os seus trajes impressionantes (6.2), a sua alimentação refinada e demasiado copiosa para ser inteiramente consumida (6.3), os seus meios de transporte (carros e barcos) sumptuosos (6.4) e os imensos gineceus de que se rodeiam para os seus prazeres (6.5). A conduta dissoluta dos monarcas, dos senhores e dos seus assistentes produz, com efeito, consequências nefastas sobre o povo e sobre o Estado, que empobrecem.

As condições precárias em que caem as pessoas comuns, a violência e as perturbações sociopolíticas decorrem diretamente da intemperança das elites no poder. *Mozi*, que é citado no início do capítulo, recomenda então que se mantenha um modo de vida frugal (*jian*), respeitando restrições.

Uma articulação argumentativa análoga subjaz a cada um dos cinco aspetos abordados: através do elogio do passado, *Mozi* defende o valor da frugalidade; ao criticar a sua época, visa responsabilizar as elites

políticas. Por um lado, os Reis Sábios (*sheng wang*) da Antiguidade, cujos nomes aqui não se mencionam, são postos em destaque; por outro lado, os monarcas contemporâneos (*jin zhi zhu*) constituem o alvo de uma viva reprovação. Os mitos fundadores relativos à construção, à invenção das técnicas agrícolas e têxteis e à organização do trabalho e da sociedade contrastam com a decadência geral que caracteriza o tempo presente.

Por outro lado, o olhar nostálgico do passado limita-se aos inícios lendários da civilização e do Estado chinês. As épocas mais recuadas não exercem qualquer encanto nos moístas, que condenam certamente o refinamento cultural, sem, contudo, recomendarem uma regressão à natureza selvagem. Aos seus olhos, o fundamento de um hábito mede-se em função dos benefícios concretos que traz: se uma atividade exige gastos e esforços sem aumentar as vantagens (*bu jia li*), não se empreende (6.1). Ora, as condições de vida dos homens primitivos não respondiam às necessidades inerentes à sensibilidade humana (*bu zhong ren zhi qing*, 6.2); as primeiras inovações revelaram-se, portanto, benéficas para o desenvolvimento da humanidade.

A questão de saber se o pensamento moísta se inscreve numa posição utilitarista é muito controversa. Neste capítulo, a busca da utilidade constitui, sem dúvida, uma prioridade; as recomendações enunciadas visam sobretudo atingir a prosperidade do povo e a ordem estatal (*min fu guo zhi*, 6.3). Nenhum conceito de ordem estritamente moral figura nesta secção. O discurso político e económico, em vez de repousar sobre bases éticas, apoia-se num alicerce cosmológico: a moderação que importa observar nas relações humanas é posta em correspondência com a harmonia em ação no curso natural das coisas e com a justa proporção de energias *yin* e *yang*, de que todos os seres são dotados (*yin yang zhi he*, 6.5). Ora, o pensamento correlativo impõe-se sobretudo a partir da dinastia *Han* (206 a.C.-220 d.C.), embora já esteja atestado na época pré-Qin.

As reflexões cosmológicas são raras no *Mozi*. Assim, esta justificação naturalista de uma escolha política e económica é talvez um indício da composição relativamente tardiva do capítulo 6, ou pelo menos da última parte (6.5-6). Os seus autores parecem, em todo o caso, ter conhecimento

das doutrinas expostas nos capítulos 20 e 21, que sublinham a necessidade de impor «Restrições relativas ao consumo» (*Jie yong*) e de adotar um modo de vida frugal.

LIVRO I,
CAPÍTULO 6
Capítulo 6: Diatribe contra a desmesura

6.1 O Mestre *Mozi* diz: «Os povos da Antiguidade, nos tempos em que ainda não se sabia construir palácios e casas, instalavam-se em outeiros e em lugares elevados ou então abrigavam-se no fundo de grutas, onde sofriam com a humidade e as infiltrações de água. Os Reis Sábios começaram então a mandar construir palácios e casas, cujas regras convém mencionar: a altura das casas devia bastar para evitar a humidade e as infiltrações de água; as paredes laterais deviam bastar para impedir o vento e o frio de penetrar; o telhado devia bastar para sustentar a neve, o granizo, a chuva e o orvalho; a altura das paredes dos palácios devia bastar para separar os homens das mulheres segundo o código ritual. Limitavam-se a cuidar destes aspetos.

Em geral, não se deve desperdiçar bens e esgotar forças se tal não aumentar as vantagens. Se se impuserem ao povo corveias regulares para a manutenção das fortificações interiores e exteriores, ele trabalhará intensamente sem sofrer. Se se exigirem contribuições regulares através da cobrança de impostos, entre outros sobre as terras cultivadas, o povo assumirá despesas sem padecer. Para as pessoas do povo, com efeito, não são estas [medidas] que se revelam penosas: as suas penas devem-se antes às graves extorsões de recursos que sofrem.

É por isso que os Reis Sábios começaram a mandar construir palácios e casas para tornar a vida mais confortável e não pelo prazer do espetáculo. Começaram a mandar confecionar vestuário, cintos e calçado para o conforto físico, e não pela sedução e excentricidade. Ao restringirem-se a si mesmos, eram instrutivos para o povo. Por estes meios, os povos do mundo inteiro eram governáveis e os bens bastavam para o consumo.

Ora, os monarcas atuais mandam construir palácios e casas totalmente diferentes desses. Infligem sistematicamente às pessoas comuns graves extorsões de recursos, apreendem com violência os bens de vestuário e alimentares do povo com o desígnio de mandarem construir palácios e casas, belvederes dotados de pavilhões com motivos curvos ou direitos, decorados com entalhes e cinzelagens azul-esverdeadas e douradas.

Visto que mandam construir palácios e casas semelhantes, os seus assistentes tomam todos modelo neles e imitam-nos. É assim que os seus bens se revelam insuficientes para enfrentar as penúrias ou a fome e para socorrer os órfãos e os que ficaram sós. Segue-se que o Estado empobrece e que o povo se torna dificilmente governável. Se os soberanos desejam realmente que o mundo seja bem governado em vez de ser presa da desordem, impõem-se restrições na construção dos palácios e das casas.»

6.2 «Os povos da Antiguidade, nos tempos em que ainda não se sabia confecionar vestuário, vestiam-se com peles de animais atadas por cordões de palha, difíceis de usar no inverno porque não aqueciam, e no verão porque não eram suficientemente frescas. Os Reis Sábios, ao constatarem que não convinham à sensibilidade dos seres humanos, começaram então a dar instruções às mulheres sobre a tecelagem da seda e do cânhamo, e a fabricação de tecidos destinados a confecionar roupas para o povo. Eis as regras relativas à fabricação do vestuário: no inverno, uma peça de roupa interior de seda branqueada, fácil de usar e suficientemente quente; no verão, uma peça de roupa interior leve, mas de fibra grossa, fácil de usar e suficientemente fresca. Limitavam-se a cuidar destes aspetos.

Os Sábios mandaram confecionar roupas simplesmente adaptadas às necessidades físicas e convenientes para a pele, e não para excitar a sensualidade ou oferecer-se em espetáculo ao povo ignaro. Nesse tempo, não se saberia apreciar carros vigorosos e excelentes cavalos, não se saberia deleitar com os entalhes, as cinzelagens e os motivos multicolores. Por que razão? Tal era a via a seguir. Assim, os bens

alimentares e de vestuário do povo, em cada família, eram suficientes para enfrentar a seca, as inundações, as penúrias e a fome. Porquê? Porque se tinham atingido as condições necessárias à autossuficiência e não se deixavam impressionar pela exterioridade.

É assim que o povo era frugal e de bom grado governável, pois os soberanos consumiam os seus bens restringindo-se e proviam de bom grado às suas necessidades. Estando os entrepostos bem cheios, as reservas bastavam para enfrentar as eventualidades. Visto que não se estragavam nem armas nem armaduras, os cavalheiros e o povo não tinham de se esgotar, sendo capazes de submeter os rebeldes. Os reis podiam assim exercer a sua hegemonia sobre o mundo inteiro.

Ora, os monarcas atuais mandam confecionar vestuário totalmente diferente desse. Já dispõem de todas as facilidades para sufocar de calor no inverno e passar o verão na frescura. No entanto, infligem sistematicamente às pessoas comuns graves extorsões de recursos, apreendem com violência os bens alimentares e de vestuário do povo para mandarem confecionar roupas com brocados e bordados variegados, motivos multicolores, luxuosos e elegantes. Mandam fundir metal precioso para fabricar colchetes e usam pérolas e jade como pendentes.

Para o conforto [das elites], as mulheres elaboram os motivos multicolores, os homens elaboram os entalhes e as cinzelagens, e isto sem que as condições relativas à temperatura melhorem. Esgotam os bens e enfraquecem as forças [do povo], resultando em resultados perfeitamente inúteis. É assim legítimo observar que se confeciona este tipo de vestuário pelo prazer do espetáculo em vez de ser pelo bem-estar físico.

Por conseguinte, o povo deixa-se levar pelos excessos e pela perversão e torna-se dificilmente governável, sendo os soberanos imoderados, pródigos e dificilmente sensíveis às admoestações. Com soberanos imoderados e pródigos, que dirigem um povo inclinado aos excessos e à perversão, por muito que se deseje que o Estado não esteja em desordem: não se conseguirá. Ora, se os soberanos desejam

realmente que o mundo seja bem governado em vez de estar em desordem, impõem-se restrições na fabricação do vestuário.»

6.3 «Os povos da Antiguidade, nos tempos em que ainda não se sabia preparar bem as refeições, alimentavam-se com simplicidade, partilhando as habitações. Os Sábios começaram então a dar instruções aos indivíduos do sexo masculino sobre a arte de lavrar os campos, de semear os cereais, de plantar as árvores e de cultivar para proporcionar ao povo alimentos, que deviam bastar unicamente para aumentar as energias, para bem encher os ventres vazios e para se fortalecer fisicamente. Consumiam os seus bens restringindo-se, proviam pela sua frugalidade à autossuficiência, o povo prosperava e o Estado era bem governado.

A situação atual já não é a mesma. Infligem-se sistematicamente às pessoas comuns graves extorsões de recursos para mandarem preparar pratos requintados à base de carne de animais domésticos bem nutridos, de peixes e de tartarugas cozinhados ao vapor ou assados. Nos grandes Estados, acumulam-se centenas de recipientes; nos pequenos Estados, acumulam-se dezenas. Espalhados a perder de vista sobre superfícies de 1 *zhang* quadrado, seria impossível segurá-los todos na mão ou levá-los todos à boca para os provar.

Assim, no inverno, [os conteúdos] arrefecem ou congelam, enquanto no verão apodrecem e deterioram-se. Visto que os soberanos reinantes mandam preparar refeições semelhantes, os seus assistentes imitam-nos. Por conseguinte, os ricos e os nobres são imoderados e pródigos, enquanto os órfãos e os que ficaram sós sofrem com o frio e com a fome. Por muito que se deseje que o Estado não esteja em desordem: não se conseguirá. Se os soberanos desejam realmente que o mundo seja bem governado em vez de estar em desordem, impõem-se restrições na preparação das refeições.»

6.4 «Os povos da Antiguidade, nos tempos em que ainda não se sabia fabricar barcos e carros, não se deslocavam com pesadas cargas e não se punham a caminho de destinos longínquos. Os Reis Sábios começaram então a mandar fabricar barcos e carros para facilitar as

atividades do povo. Os barcos e os carros que se fabricavam eram resistentes, sólidos e fáceis de manusear; ofereciam a vantagem de transportar pesadas cargas até destinos longínquos. A sua fabricação comportava gastos limitados em relação às numerosas vantagens que ofereciam ao povo, o qual ficava, portanto, bem contente por usufruir delas. Assim, as leis e as ordens entravam em vigor sem pressões; os superiores consumiam para sua satisfação sem esgotar o povo, que lhes era então dedicado.

Ora, os monarcas atuais mandam fabricar barcos e carros totalmente diferentes desses. Já dispõem de barcos e de carros resistentes e sólidos, fáceis de manusear e cheios de vantagens. No entanto, infligem sistematicamente às pessoas comuns graves extorsões de recursos para decorarem os barcos e os carros. As decorações dos carros consistem em motivos multicolores e as dos barcos em entalhes e cinzelagens. As mulheres abandonam as suas atividades têxteis para elaborarem motivos multicolores, de sorte que o povo sofre com o frio. Os homens interrompem as suas atividades agrícolas para elaborarem entalhes e cinzelagens, de sorte que o povo sofre devido à fome.

Visto que os soberanos reinantes mandam construir barcos e carros semelhantes, os seus assistentes imitam-nos. Por conseguinte, o povo, vítima ainda por cima da fome e do frio, torna-se brutal e agressivo. A difusão da brutalidade e da agressividade provoca um reforço das punições e dos castigos. Um reforço das punições e dos castigos indica que o Estado descamba na desordem. Se os soberanos desejam realmente que o mundo seja bem governado em vez de estar em desordem, impõem-se restrições na fabricação dos barcos e dos carros.»

6.5 «Tudo o que se move entre o céu e a terra ou que se encontra no espaço delimitado pelos quatro mares reveste propriedades celestes ou terrestres, aspetos *yin* e *yang* em harmonia, que nem os Sábios saberiam modificar. De que maneira se sabe que é assim? Segundo a doutrina dos Sábios, o céu e a terra evocam os superiores *vs* os inferiores; as quatro estações evocam o *yin* e o *yang*; quanto às propriedades humanas, evoca-se [a distinção entre] homem e mulher; sobre os animais, evoca-se [a distinção entre] machos e fêmeas.

Nem os reis de outrora saberiam modificar estas propriedades fundamentalmente celestes e terrestres. Sem dúvida, os Sábios das épocas passadas também mantinham relações privadas..., mas a sua conduta não se degradava por isso. Assim, o povo não tinha razões de queixa. Não encerravam as mulheres no seu palácio, de sorte que não restavam solteiros no mundo. Visto que não encerravam as mulheres no interior e que não restavam solteiros no exterior, a população do mundo aumentava.

Ora, os soberanos atuais mantêm relações privadas encerrando, nos grandes Estados, milhares de mulheres, e nos pequenos Estados centenas. Por conseguinte, numerosos são os homens no mundo que permanecem solteiros, sem esposa, e numerosas são as mulheres que, encerradas, não se casam. Os homens e as mulheres perdem a oportunidade [de se casarem], de sorte que a população diminui. Se os soberanos desejam realmente que a população do mundo aumente e se não suportam que diminua, impõem-se restrições nas relações privadas.»

6.6 «Em geral, sobre estes cinco planos, os Sábios são frugais e restringem-se, enquanto os homens medíocres deixam-se levar pelos excessos e pelos desregramentos. A frugalidade e as restrições favorecem o florescimento, enquanto os excessos e os desregramentos condenam à decadência. Sobre estes cinco planos, impõem-se restrições. Quando o marido e a esposa se restringem, o céu e a terra estão em harmonia. Quando o vento e a chuva são restritos, os cinco cereais chegam à maturidade. Quando [a produção de] vestuário está sujeita a restrições, sentimo-nos em harmonia na nossa pele.»

Comentário do capítulo 7

Apesar das reformas que reduziram o semantismo da escrita chinesa ao longo do século XX, os Chineses de hoje conservaram um certo grau de consciência a respeito dos dois significados possíveis do carácter (simplificado:), nomeadamente «música» (pronúncia: *yue*) e «prazer». Segundo o dicionário etimológico *Shuowen jiezi*, escrito por *Xu Shen* por volta do ano 100 da nossa era, este carácter representa tambores (*gu bi*)

colocados sobre um suporte de madeira (*mu*). A civilização chinesa não é exceção ao associar a ideia de prazer à música.

A crítica aos lazeres musicais conta, assim, entre os pontos salientes do moralismo moísta. Manifestação por excelência da preguiça, da lascívia e do refinamento cultural, a música constitui o alvo dos anátemas de *Mozi*. Ora, no capítulo 7, este letrado de costumes pouco sofisticados reinterpreta a história da civilização chinesa, a começar pelos seus inícios míticos no III milénio a.C., apresentando-a como uma regressão contínua (7.2). Ao processo de decadência política corresponderia, segundo a sua leitura, a complexificação das formas musicais que acompanhava o reinado de cada soberano e a difusão das distrações sonoras no conjunto da sociedade.

Como indica o título – *San bian* «Discussão tripartite» –, a forma deste capítulo é dialógica: o Mestre *Mozi* envolve-se num debate em três partes com o seu adversário *Cheng Fan*, letrado pouco conhecido que contesta a doutrina moísta[2]. O termo *bian* «distinguir verbalmente, analisar, discutir» refere-se ao discernimento indissociável da razão linguística. De um ponto de vista gráfico, o carácter *bian* (que contém a subgrafia *yan* «falar, palavra») deriva de *bian* «distinguir, discernir», do qual convém identificar a componente 刂, forma equivalente a *dao*, que significa «instrumento cortante, faca». O carácter *bian* difunde-se na linguagem filosófica sob o impulso dos autores do *Mozi* onde, em geral, assume uma conotação positiva; indica um tipo de discussão a respeito de duas teses diametralmente opostas, das quais apenas uma se revela pertinente.

Esta matéria argumentativa constitui um dos eixos principais do pensamento logicista dos moístas tardios (século III a.C.), que foram precisamente designados pela denominação, pejorativa entre os seus detratores, de *bian zhe* «dialéticos, sofistas» (literalmente, «cortadores de palavras»). Todavia, o termo *bian* apenas aparece no título do capítulo 7, ao qual foi provavelmente acrescentado por um compilador que conhecia as definições desta noção-chave das secções 40-45 do *Mozi*.

As estratégias argumentativas aplicadas por *Mozi* ao longo desta breve discussão pertencem ao seu repertório clássico: além de uma série de provas pretensamente históricas, encontra-se uma dupla analogia pela qual o mestre assimila a ausência total de um dado fenómeno (a inteligência que o instinto de se alimentar requer e a música que se tocava sob os antigos reis) com a sua presença muito limitada. Por outras palavras, *Mo Di* faz valer o argumento da quantidade negligenciável: a música era tão pouco difundida na Antiguidade, argumenta ele, que tinha um impacto social insignificante. *Cheng Fan*, por sua vez, utiliza também um argumento por analogia para mostrar a falta de realismo do seu adversário (7.1).

No capítulo 32, os moístas desenvolvem a sua «Crítica da música» (*Fei yue*) através de uma argumentação mais detalhada[4]. Os lazeres do ouvido contam, além disso, entre os vícios que imputavam aos letrados confucionistas, os *Ru*, ou seja, os peritos dos ritos e da música (39.10)[5].

LIVRO I,
CAPÍTULO 7
Capítulo 7: Discussão tripartite

7.1 *Cheng Fan* perguntou ao Mestre *Mozi*: «Mestre, vós dizeis que sob os Reis Sábios não se tocava música. No entanto, os senhores feudais do passado, quando se cansavam das audiências e da administração, descontraíam com a música dos sinos e dos tambores. Os cavalheiros e os altos magistrados, quando se cansavam das audiências e da administração, descontraíam com a música dos órgãos de boca e das cítaras.

Os camponeses lavravam os campos na primavera, sachoavam durante o verão, faziam a colheita no outono, armazenavam para o inverno e descontraíam então com a música das jarras e dos vasos de argila. Ora, vós dizeis que sob os Reis Sábios não se tocava música. Por analogia, é como atrelar um cavalo sem nunca o desatrelar ou retesar um

arco sem nunca o desarmar. Não se tratará de um objetivo inalcançável para os seres dotados de sangue e de sopro?»

7.2 O Mestre *Mozi* replicou: «No passado, *Yao* e *Shun* possuíam apenas cabanas de ervas entrançadas[7]. No entanto, introduziram os ritos bem como a música. *Tang* exilou *Jie* até ao oceano e autoproclamou-se rei em todo o mundo. Após ter concluído a sua empresa e consolidado o seu sucesso, não tendo de suportar graves repercussões, inspirou-se na música dos reis anteriores para compor também a sua, que se nomeou *Defesa*, e elaborou igualmente as *Nove Peças*. O rei *Wu* alcançou a vitória sobre os *Yin* matando *Zhou* e autoproclamou-se rei em todo o mundo.

Após ter concluído a sua empresa e consolidado o seu sucesso, não tendo de suportar graves repercussões, inspirou-se na música dos reis anteriores para compor também a sua, que se nomeou *Canto Marcial*. O rei *Cheng* dos *Zhou* inspirou-se na música dos reis anteriores para compor também a sua, que se nomeou *Tigre Fabuloso*. O reinado do rei *Cheng* sobre o mundo não igualou o do rei *Wu*. O reinado do rei *Wu* não igualou o do rei *Tang* o Vitorioso. O reinado do rei *Tang* o Vitorioso não igualou o de *Yao* e de *Shun*. De facto, [as capacidades] de reinar reduziram-se à medida que a música se sofisticou. É então legítimo observar que não é pela música que se reina sobre o mundo.»

7.3 *Cheng Fan* replicou: «Mestre, vós dizeis que sob os Reis Sábios não se tocava música. Estes exemplos mostram, contudo, que se tocava música sim. Como podeis afirmar que sob os Reis Sábios a música não existia?»

O Mestre *Mozi* respondeu: «Numerosas ordens dos Reis Sábios visavam reduzi-la. Pensemos nos recursos alimentares: é preciso [um mínimo] de inteligência para se dar conta de que se tem fome e alimentar-se, mas na realidade pode considerar-se como inexistente. Ora, sob os Reis Sábios a música existia, mas numa medida tão menor que é como se não existisse.»

Comentário dos capítulos 8, 9 e 10

8.1 Os capítulos 8, 9 e 10 constituem o primeiro tríptico do núcleo doutrinário do *Mozi* e correspondem ao livro (*juan*) II. A sua unidade temática reside no facto de defenderem a mesma tese através de argumentos análogos: a valorização dos talentos (*shang xian*) constitui a raiz (*ben*) da arte de dirigir (*zheng*) o Estado, as famílias e o povo. A vontade de instaurar um sistema meritocrático, por razões tanto pragmáticas como morais, constitui a quintessência do pensamento moísta.

8.2 As virtudes e as boas intenções, dissociadas das capacidades concretas de exercer eficazmente funções úteis à sociedade, permanecem estéreis. Para manter a ordem no mundo e desenvolver um reino (*guo*) no plano económico e demográfico, os monarcas e as elites no poder têm interesse em renunciar ao nepotismo e ao favoritismo na seleção dos seus delegados e dos seus funcionários. Para usar o léxico da sociologia contemporânea, a organização estatal devia fundar-se, segundo os moístas, numa gestão racional e imparcial dos recursos humanos.

8.3 A composição gráfica do termo *xian* «homem de talento, talentoso» (por vezes traduzido por «sábio»), que figura no título destes três capítulos, é eloquente. Segundo o dicionário etimológico *Shuowen jiezi*, escrito por *Xu Shen* por volta do ano 100 da nossa era, o elemento semântico do carácter é *bei*, que significa «conchas, búzios» utilizados como moeda na China antiga; o seu elemento fonético – *xian* ou *qian* «sólido, firme, resistente» – é, aliás, longe de ser um signo arbitrário.

8.4 De facto, as ideias evocadas pelas duas componentes gráficas do carácter *xian* convergem, completando-se mutuamente: convém qualificar como *xian* as pessoas de valor, que agem eficazmente e produzem efeitos concretos, ou mesmo economicamente úteis para o Estado e a sociedade, e cujas competências se revelam preciosas para a coletividade. A locução portuguesa mais apropriada para verter *xian* é «(homem de) talento», visto que comporta uma figura de sentido (um tropo) análoga: na Antiguidade grega, o talento (*τάλαντον*) era também uma moeda de conta equivalente a um certo peso de ouro ou de prata (daí a ideia de valor ou aptidão preciosa que a palavra evoca no sentido figurado).

8.5 Os moístas, por sua vez, estavam conscientes do resíduo metafórico do termo *xian*, pois insistiam na necessidade de promover os talentos não apenas conferindo aos homens capazes títulos nobiliárquicos e honoríficos e poderes políticos ou administrativos, mas assegurando-lhes também emolumentos (*lu*) elevados: a sabedoria devia ser, aos seus olhos, um verdadeiro ofício, que como tal merece de pleno direito uma remuneração pecuniária[3].

9.1 As competências que importa adquirir ou desenvolver para servir o Estado provêm de setores tão diversos como a agricultura, o artesanato, o comércio, a administração, os assuntos penais (8.5, 9.2), etc. A política meritocrática que *Mozi* preconiza diz respeito a todas as camadas da sociedade; os diferentes ofícios e empregos da sua época são ou comparados (*pi*), ou enumerados sem solução de continuidade, fazendo valer o mesmo princípio da promoção dos talentos como critério de seleção.

9.2 Assim, na secção 8.3, os cavalheiros talentosos e probos (*xian liang zhi shi*) são comparados a bons arqueiros e a bons cocheiros (*shan she yu zhi shi*), que oferecem as suas prestações ao Estado. Na secção 10.1, os autores formulam uma comparação semelhante entre os arqueiros e cocheiros hábeis (*neng*) e os cavalheiros leais e fiáveis (*zhong xin zhi shi*); visam mostrar o fundamento das suas afirmações mencionando casos concretos (*ju wu shi zhi*) sobre os quais existe um consenso prévio.

9.3 A sua estratégia argumentativa consiste precisamente em reduzir um raciocínio por analogia (que estabelece semelhanças entre objetos pertencentes a domínios diferentes) a uma comparação entre dois termos ou dois conjuntos de termos que provêm do mesmo domínio. Para tal, jogam também com o vocabulário empregando a mesma palavra *shi* «cavalheiro, letrado», mas também «pessoa, indivíduo» (no sentido genérico), para designar os cocheiros e os arqueiros, bem como os homens de talento (os cavalheiros) que desempenham funções administrativas ou políticas importantes.

9.4 Todavia, a valorização dos talentos não visa apagar a hierarquização da sociedade, mas torná-la mais justa: os funcionários recrutados sem qualquer boa razão (*wu gu*) não merecem conservar os

seus poderes, sendo a sua conduta prejudicial à estabilidade do Estado (9.5, 10.2).

9.5 O trabalho humano, que no *Mozi* é objeto de uma valorização sistemática, requer uma aplicação constante e um ritmo sustentado (9.2). Exerce-se fora de casa, pois constitui um serviço público do qual todos os membros da coletividade beneficiam em função do seu nível social ou do seu estatuto, das massas populares (*bai xing*) até à dimensão celeste (*Tian*); cada ofício traz, portanto, as suas vantagens (*li*).

9.6 Seria sem dúvida um anacronismo atribuir aos moístas uma visão da economia fundada numa especialização organizada das competências e dos conhecimentos. Os heróis culturais celebrados nesta tríade de capítulos possuíam certamente capacidades manuais muito diversas antes de serem entronizados (9.7, 10.3). O *Shuowen jiezi* associa, aliás, a noção de *xian* à ideia de uma multiplicidade de talentos (*xian duo cai ye*).

9.7 A meritocracia, de facto, acarreta uma certa mobilidade social; por conseguinte, é suscetível de produzir mudanças de orientação profissional. Diversas observações sugerem, no entanto, que os moístas consideravam as competências específicas e a experiência aprofundada como trunfos na gestão dos assuntos estatais. Invocam, por exemplo, razões *a fortiori* para argumentar que, se as autoridades políticas da sua época não hesitam em dirigir-se a um alfaiate experiente (*liang gong*), a um carniceiro hábil (*liang zai*), a um fabricante de arcos (*liang gong*) ou a um veterinário competente (*liang yi*) quando necessitam de serviços específicos relativos a cada um desses ofícios, deveriam igualmente empregar (*shi*) pessoas capazes quando se trata de administrar o país e de superar situações críticas (9.5, 10.2).

10.1 A importância de aproveitar os talentos na vida política constitui um tema recorrente no *Mozi*. Aparece também no primeiro capítulo – *Qin shi* «Estabelecer laços estreitos com os cavalheiros» –, onde os autores se limitam a enunciar recomendações sábias num tom apologético e num estilo lapidar; aconselham a tratar com solicitude (*ji*) apenas os homens de talento (estreitamente associados à classe de cavalheiros, *shi*, 1.1); *Mozi* não é aí citado nem mencionado.

10.2 Os capítulos 8, 9 e 10, por outro lado, apresentam desde o início as palavras de *Mo Di*, introduzindo-as pela fórmula *Zi Mozi yan yue*: «O Mestre *Mozi* proferiu estas palavras dizendo».

10.3 A valorização dos talentos que *Mozi* e a sua Escola preconizam visa essencialmente melhorar a situação política, económica e social da época, garantindo «serviços» (*shi*) mais eficazes. Seria erróneo interpretar esta doutrina como uma expressão de individualismo e de interesse pelo florescimento da natureza humana. As competências a estimular através de gratificações, elogios e recompensas extraem a sua legitimidade do impacto social que exercem, e não da satisfação pessoal que suscitam.

LIVRO II,

CAPÍTULO 8

Capítulo 8: Valorizar os talentos, A

8.1 O Mestre *Mozi* afirmou: «Todos os reis, os duques e os notáveis atuais desejariam que o Estado e as famílias que dirigem fossem ricos, que a população fosse numerosa e que o sistema penal e administrativo estivesse em ordem. No entanto, em vez de gerarem riqueza, obtêm pobreza; em vez de multiplicarem [os habitantes], obtêm uma redução; em vez de manterem a ordem, obtêm perturbações. Assim, falham fundamentalmente em realizar os seus desejos e obtêm o que receiam. Por que razão?»

8.2 O Mestre *Mozi* afirmou: «É porque os reis, os duques e os notáveis que dirigem o Estado e as famílias são incapazes de valorizar os talentos e não se servem de pessoas capazes para dirigir. Com efeito, quando um Estado conta com muitos cavalheiros talentosos e probos, a ordem nesse Estado e no seio das famílias será firmemente estabelecida. Quando os cavalheiros talentosos e probos são raros, a ordem nesse Estado e no seio das famílias será frágil. O dever dos notáveis consiste, portanto, simplesmente em multiplicar as pessoas de talento.»

8.3 Por que método se pode então multiplicar as pessoas de talento? O Mestre *Mozi* afirmou: «Se se desejar, a título de comparação, multiplicar os bons arqueiros e os bons cocheiros num Estado, necessariamente enriquecê-los-ão, enobrecê-los-ão, mostrar-lhes-ão

respeito e dirigir-lhes-ão elogios. Ter-se-á assim conseguido multiplicar os bons arqueiros e os bons cocheiros nesse Estado. Com maior razão, não se deve enriquecer, enobrecer, mostrar respeito e dirigir elogios aos cavalheiros talentosos e probos, que demonstram firmeza na sua conduta virtuosa, discernimento nas discussões, bem como uma vasta experiência na arte de governar? Esses são verdadeiras pérolas para o Estado e para as famílias, um apoio para os génios do solo e dos cereais. Ter-se-á assim conseguido multiplicar os cavalheiros probos no Estado.»

8.4 «É por isso que os Reis Sábios que dirigiam [o mundo] na Antiguidade afirmavam: "Nem riqueza, nem nobreza, nem [privilégios oriundos] do parentesco e da proximidade se se infringirem os justos princípios." Assim, os ricos e os nobres do Estado, tendo-o aprendido, retiravam-se para se concertarem: "Inicialmente, fazíamos valer a nossa riqueza e os nossos títulos nobiliárquicos. Ora, os superiores promovem os justos sem excluírem os pobres e os humildes. Devemos, portanto, agir segundo os justos princípios." Aqueles que tinham laços de parentesco, tendo-o aprendido, retiravam-se também para se concertarem: "Inicialmente, fazíamos valer os nossos laços de parentesco. Ora, os superiores promovem os justos sem excluírem os desconhecidos. Devemos, portanto, agir segundo os justos princípios."

Aqueles que viviam na proximidade, tendo-o aprendido, retiravam-se também para se concertarem: "Inicialmente, fazíamos valer a nossa proximidade. Ora, os superiores promovem os justos sem excluírem os mais distantes. Devemos, portanto, agir segundo os justos princípios." Os mais distantes, tendo-o aprendido, retiravam-se também para se concertarem: "Inicialmente, pensávamos que, devido à distância, não tínhamos nada a fazer valer. Ora, os superiores promovem os justos sem excluírem os mais distantes. Devemos, portanto, agir segundo os justos princípios."

Mesmo os ministros exteriores dos cantões e das regiões mais distantes, bem como os nobres dos ramos laterais da corte, as multidões no interior do Estado e as tribos nos quatro confins, tendo-o aprendido, agiam segundo os justos princípios num espírito de emulação. Por que razão? É que os superiores podem empregar os inferiores sob uma única condição e os inferiores podem servir os superiores segundo um único método. Por analogia, tomemos o caso de um rico proprietário de um

palácio, bem protegido por muros elevados. Depois de os muros estarem completamente erguidos, por precaução manda escavar um único acesso no topo. Certa vez, um ladrão introduz-se: a porta pela qual se introduziu fecha-se, [o proprietário] procura-o e o ladrão já não tem saída. Por que razão? É que, do alto, ocupa-se uma posição estratégica.»

8.5 «Assim, nos tempos em que os Reis Sábios da Antiguidade dirigiam [o mundo], colocavam os homens virtuosos nos primeiros postos e valorizavam os talentos. Desde que possuíssem capacidades, promoviam até agricultores, artesãos e mercadores. Atribuíam-lhes títulos elevados e emolumentos substanciais, confiavam-lhes tarefas e atribuíam-lhes poderes decisórios. Sustentavam que, se os títulos e o estatuto não tivessem sido elevados, o povo não os teria respeitado; se os emolumentos que ganhavam não tivessem sido generosos, o povo não teria tido confiança neles; se não tivessem detido o poder de dirigir e de tomar decisões, o povo não os teria temido.

Promoviam-se estas três [dignidades], conferindo-as aos homens de talento não tanto com o desígnio de os gratificar, mas para que executassem as suas tarefas. É por isso que, nesse tempo, se chegava aos primeiros postos graças às virtudes, atribuíam-se tarefas segundo as funções desempenhadas, estabeleciam-se as recompensas com base no trabalho efetuado, distribuíam-se os emolumentos avaliando os méritos. Os funcionários, então, não detinham os seus títulos nobiliárquicos permanentemente e as pessoas do povo não viviam humildemente até ao fim dos seus dias. A promoção decorria das capacidades, a despromoção da sua falta. Eis o que se entende por promover os justos princípios de interesse público e pôr de lado os rancores pessoais.»

8.6 «É assim que, na Antiguidade, *Yao* promoveu *Shun* [retirando-o] da margem norte dos pântanos de *Fu*; conferiu-lhe o poder de dirigir e a paz reinou no mundo. *Yu* promoveu *Yi* [retirando-o] do mais profundo das Regiões Tenebrosas; conferiu-lhe poderes e as Nove Regiões desenvolveram-se. *Tang* promoveu *Yi Yin* [retirando-o] das cozinhas; conferiu-lhe poderes e os seus planos realizaram-se. O rei *Wen* promoveu *Hong Yao* e *Tai Dian*, retirando-os das redes e das armadilhas de caça; conferiu-lhes poderes e os territórios ocidentais foram-lhes submetidos.»

8.7 «Nesse tempo, então, mesmo os ministros que beneficiavam de emolumentos generosos e de um estatuto honroso aplicavam-se todos respeitosa e escrupulosamente sem exceção; mesmo os agricultores, os artesãos e os mercadores encorajavam-se todos, num espírito de emulação, a realizar os objetivos [dos seus superiores]. Com efeito, é aos cavalheiros que se atribuem as funções de conselheiros e assistentes e a quem se confia a sucessão. Graças ao apoio dos cavalheiros, os planos [da corte] não encontrarão dificuldades, não haverá fadiga física, consolidar-se-á a fama e encontrar-se-á um pleno sucesso; o bem triunfará sobre o mal de uma maneira radiante. Alcançar-se-ão tais resultados graças ao apoio dos cavalheiros.»

8.8 É por isso que o Mestre *Mozi* afirmou: «Quando se realizam os seus objetivos, é essencial promover cavalheiros de talento. Quando não se realizam os seus objetivos, é também essencial promover cavalheiros de talento. Se se desejar seguir a via traçada por *Yao*, *Shun*, *Yu* e *Tang*, é então essencial valorizar os talentos. A valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir.»

LIVRO II

CAPÍTULO 9

Capítulo 9: Valorizar os talentos, B

9.1 O Mestre *Mozi* afirmou: «Os reis, os duques e os notáveis atuais que detêm o poder sobre os povos, presidem aos génios do solo e dos cereais e reinam sobre os Estados e as famílias, desejariam guardá-los sob a sua proteção em vez de perderem o seu controlo. Na realidade, não compreendem que a valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir. Como se sabe que a valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir? É que a ordem reina quando espíritos nobres e inteligentes dirigem os ignorantes e os vis.

Pelo contrário, quando pessoas ignorantes e vis dirigem os espíritos nobres e inteligentes, seguem-se perturbações. Este diagnóstico permite saber que a valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir. Assim, os Reis Sábios da Antiguidade honravam profundamente as pessoas de talento, valorizando-as; confiavam responsabilidades a

pessoas capazes, em vez de favorecerem os seus pais e os seus irmãos mais velhos, em vez de privilegiarem os nobres e os ricos, em vez de favorecerem aqueles que tinham um aspeto físico agradável.

Promoviam e elevavam pessoas de talento, enriqueciam-nas e enobreciam-nas, empregando-as como funcionários de autoridade. Desvalorizavam e degradavam os indivíduos medíocres, condenavam-nos à pobreza e a uma vida humilde, empregando-os como servos e subalternos. Por essa razão, as pessoas sentiam-se motivadas pelas recompensas, temiam os castigos e encorajavam-se reciprocamente a exercer os seus talentos.

As pessoas talentosas, então, multiplicavam-se, enquanto os indivíduos medíocres diminuíam. Isso significa fazer avançar os talentos. Posteriormente, os Sábios escutavam os seus discursos, seguiam as suas diligências, examinavam as suas capacidades e atribuíam-lhes cuidadosamente funções. Isso significa empregar pessoas capazes. Pregavam, portanto, à administração do Estado aqueles que eram capazes de o administrar; davam autoridade a funcionários capazes de a exercer; pregavam à administração dos distritos aqueles que eram capazes de os administrar. Em geral, os funcionários que pregavam à administração do Estado e das famílias, das sedes oficiais do poder, dos distritos e das aldeias, eram todos os melhores talentos do Estado.»

9.2 «Quando homens de talento administram o Estado, consagram-se às atividades públicas cedo e retiram-se tarde, a fim de darem audiência nos processos e gerirem a administração. É assim que asseguram a administração do Estado e das famílias e uma correta aplicação das punições e das leis. Quando homens de talento exercem funções de autoridade, deitam-se quando é noite e levantam-se ao alvorecer.

Recolhem os lucros acumulados nas alfândegas, nos mercados, nos montes e nas florestas, nos pântanos e nas pontes, e isto até que as sedes oficiais do poder fiquem repletas. Assim, as sedes oficiais estarão repletas de recursos, cujo desperdício evitam. Quando homens de talento administram um distrito, saem cedo e regressam quando está escuro. Lavram os campos e semeiam, plantam árvores e cultivam, colhem

legumes e cereais, que se multiplicam; o povo dispõe então de recursos alimentares em suficiência.

Assim, se o Estado e as famílias forem bem administrados, as punições e as leis serão aplicadas corretamente. Se as sedes oficiais do poder tirarem pleno proveito [destas atividades], os dez mil povos enriquecerão por sua vez. A um nível superior, haverá meios de preparar, em toda a pureza, vinho doce e vasos de milho a fim de oferecer sacrifícios ao Céu e aos espíritos. Quanto ao exterior, haverá meios de produzir couro e rolos de tecidos preciosos para apresentar aos senhores feudais dos países vizinhos a fim de manter boas relações.

No interior, haverá meios de alimentar os famintos, de oferecer descanso aos cansados e de garantir a subsistência aos dez mil povos. Haverá meios de acolher do exterior os homens de talento do mundo inteiro. Por conseguinte, do alto, o Céu e os espíritos enriquecê-los-ão e os senhores feudais, do exterior, aliar-se-ão a eles. No interior, os dez mil povos sentir-se-ão ligados aos homens de talento, aos quais ficarão agradecidos. Graças a eles, levar-se-ão a cabo os projetos e cumprir-se-ão as tarefas assumidas. Demonstrar-se-á firmeza na defesa e vigor nas expedições punitivas. Com efeito, tal era também o modelo que adotaram os Reis Sábios das três dinastias do passado – *Yao*, *Shun*, *Yu*, *Tang*, *Wen* e *Wu*– para reinar sobre o mundo e dirigir os senhores feudais.»

9.3 «Certamente, deve admitir-se que seguir um modelo, sem conhecer os métodos de aplicação, não permite ainda cumprir as tarefas. Importa então enraizar três princípios fundamentais. O que se entende por três princípios fundamentais? Se os títulos e o estatuto [dos homens de talento] não forem elevados, o povo não os respeitará; se os emolumentos que ganham não forem generosos, não terão credibilidade aos olhos do povo; se não detiverem o poder de dirigir e de tomar decisões, o povo não os temerá. Com efeito, os Reis Sábios da Antiguidade conferiam-lhes títulos elevados e emolumentos substanciais, confiavam-lhes tarefas, atribuíam-lhes poderes decisórios. Visariam eles talvez gratificar os ministros? Desejavam sobretudo que cumprissem as suas tarefas. Um Poema enuncia:

Exorto-te à solicitude pelos aflitos. Ensinar-te-ei a conferir títulos. Quem seria capaz de segurar algo quente Sem se refrescar com água fria[17]?

Isto significa, então, que os soberanos e os senhores feudais dos Estados da Antiguidade não retinham senão pessoas de qualidade para lhes confiar a sucessão e contratá-los como conselheiros ou assistentes. Por analogia, é como segurar algo quente refrescando as mãos para as aliviar. Ora, os Reis Sábios da Antiguidade empregavam invariavelmente os homens de talento que detetavam; enobreciam-nos segundo uma escala de títulos, distribuíam as terras entre eles a fim de os infeudar, sem se afastarem deles até ao fim da vida.

Os homens de talento cumpriam invariavelmente as suas tarefas ao serviço dos soberanos esclarecidos que detetavam; mobilizavam todas as forças dos seus quatro membros a fim de assumirem tarefas por conta dos seus soberanos, sem relaxarem até ao fim da vida. Os frutos eventuais das suas excelentes qualidades revertiam para os superiores. Assim, a excelência e a qualidade pertenciam aos superiores, os rancores e as queixas recaíam sobre os inferiores; a tranquilidade e os prazeres pertenciam aos soberanos, as mágoas e as preocupações recaíam sobre os ministros: tal era, portanto, [a arte] de dirigir própria dos Reis Sábios da Antiguidade.»

9.4 «Os reis, os duques e os notáveis atuais desejariam também imitá-los valorizando os talentos e empregando como dirigentes pessoas capazes. Atribuem-lhes títulos elevados, mas os emolumentos não acompanham. Visto que os títulos são elevados, mas os emolumentos não o são, o povo não lhes concede qualquer credibilidade. [Os homens de talento] declaram:

"Isso significa que não nos amam concretamente, mas que nos enganam e nos exploram." Como poderiam pessoas que são enganadas sentir-se ligadas aos superiores?! Por isso, os reis de outrora afirmavam: "Aqueles que se apegam demasiado ao poder são incapazes de repartir as tarefas entre os homens. Aqueles que dão demasiada importância aos bens materiais são incapazes de repartir os emolumentos entre os homens."

Quando a distribuição das tarefas e a repartição dos emolumentos falham, é legítimo perguntar de que canto do mundo viriam homens de talento que apoiassem os reis, os duques e os notáveis. Os reis, os duques e os notáveis, desprovidos do apoio de homens de talento, estarão rodeados, da direita à esquerda, de indivíduos medíocres. Com indivíduos medíocres da direita à esquerda, não reservarão adequadamente os elogios aos talentos e os castigos aos maus. Se os reis, os duques e os notáveis deixam avançar estes últimos para a direção do Estado e das famílias, certamente não terão recompensado as pessoas de talento e infligido castigos aos maus de uma maneira adequada.

Se as recompensas e os castigos forem atribuídos inadequadamente, as pessoas de talento, então, não sentirão qualquer motivação e os maus nenhuma força dissuasora. Por conseguinte, estes últimos, no lar, não tratarão os seus pais com compaixão e piedade filial; no exterior, não serão dóceis para com as autoridades locais. Em sua casa, não respeitarão qualquer restrição e, no exterior, ultrapassarão a justa medida. A promiscuidade reinará entre homens e mulheres. Pregados à administração, cometerão roubos e extorsões nas sedes oficiais do poder. Na defesa das fortificações, farão volte-face e trairão.

Quando o seu soberano chocar com adversidades, não morrerão [por ele] e não o seguirão se, aniquilado, ele tiver de fugir. Pregados aos assuntos judiciais, carecerão de equilíbrio; devendo repartir bens, serão injustos. Não levarão a bom termo os seus planos e não cumprirão as tarefas que assumiram. Na defesa, em sua casa, carecerão de firmeza; nas expedições punitivas, no exterior, carecerão de vigor. Eis a única razão pela qual até *Jie*, *Zhou*, *You* e *Li*– os reis tirânicos das três dinastias – perderam o controlo do Estado e das famílias e perturbaram fortemente os génios do solo e dos cereais[18]. Porquê? Porque todos os quatro tratavam com lucidez as questões menores, mas não os grandes desafios.»

9.5 «Ora, os reis, os duques e os notáveis atuais, sendo incapazes de coser um traje, recorrem obviamente a um artesão hábil; sendo incapazes de abater um boi ou um carneiro, recorrem obviamente a um carniceiro hábil. Nestes dois casos, todos os reis, os duques e os notáveis sabem que é preciso valorizar os talentos e empregar pessoas capazes para encontrar uma solução. No entanto, confrontados com as perturbações

do Estado e das famílias, quando os génios do solo e dos cereais estão em perigo, não sabem empregar pessoas capazes para restabelecer a ordem.

Empregam antes os seus próximos, aqueles que são ricos e nobres sem qualquer boa razão, aqueles que têm um rosto charmoso e belos olhos. Mas possuirão necessariamente inteligência e discernimento aqueles que são ricos e nobres sem qualquer boa razão, aqueles que têm um rosto charmoso e belos olhos?! Empregar indivíduos semelhantes na administração do Estado e das famílias é empregar seres que carecem tanto de inteligência como de discernimento. Pode saber-se desde o início que o Estado e as famílias chocarão com perturbações.

Além disso, os reis, os duques e os notáveis empregam pessoas de cujo aspeto físico gostam; favorecem-nas sem fazerem o esforço mental de examinar os seus conhecimentos. Assim, aqueles que são incapazes de administrar cem indivíduos assumem a função de administrar mil. Aqueles que são incapazes de administrar mil indivíduos assumem a função de administrar dez mil. Por que razão? Porque, ao assumirem tais funções, obtêm títulos elevados e emolumentos generosos. E eis que, se se gosta do aspeto de alguém, emprega-se essa pessoa.

Ora, se aqueles que são incapazes de administrar cem indivíduos assumem a função de administrar mil, multiplica-se por dez a sua função. As leis pelas quais se administra exigem um empenho diário. Deve-se ocupar todos os dias da administração, mas é impossível prolongar um dia em dez vezes. Ora, para administrar, é preciso ter competências. Se se atribui uma função que exigiria dez vezes as competências que se possui sem as aumentar dez vezes, administrar-se-á um único domínio e negligenciar-se-ão nove.

Mesmo que, no fim do dia, se possa sempre continuar a exercer as funções administrativas durante a noite, evidentemente não se conseguirá cumpri-las. Por que razão? É que os reis, os duques e os notáveis não compreendem com lucidez que é valorizando os talentos e empregando pessoas capazes que se dirige [um Estado]. Ora, como já afirmámos, valorizando os talentos e empregando pessoas capazes como dirigentes, a ordem reinará. Pelo contrário, como já afirmámos, subestimando a

importância dos talentos na direção [de um Estado], as perturbações predominarão.»

9.6 «Ora, se os reis, os duques e os notáveis atuais desejam realmente administrar os seus Estados e as famílias, se desejam guardá-los sob a sua proteção em vez de perderem o seu controlo, por que razão então não compreendem que a valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir? Além disso, será que é apenas o Mestre *Mozi* que insiste na ideia segundo a qual a valorização dos talentos constitui a raiz da [arte] de dirigir? Na realidade, é a via dos Reis Sábios, na qual insistem também os textos dos Reis de outrora. Num relato do *Ju nian*[19], afirma-se: "Procura um sábio soberano e homens perspicazes a fim de te fazeres ajudar e aconselhar!"

A *Arenga de Tang* declara: "Procura então alguém sábio e eminente com quem unir as tuas forças de todo o teu coração a fim de administrar o mundo[20]!" Isto significa, então, que os Sábios nunca deixavam de valorizar os talentos e de empregar como dirigentes pessoas capazes. Os Reis Sábios da Antiguidade foram simplesmente capazes de se dar conta de que era preciso valorizar os talentos e empregar como dirigentes pessoas capazes, sem os misturar com indivíduos diferentes, e toda a gente tirou vantagens disso.»

9.7 «Na Antiguidade, *Shun* lavrava os campos perto do Monte *Li*; moldava olarias na margem do Rio [Amarelo] e praticava a pesca no pântano de *Lei*. *Yao* detetou-o na margem norte dos pântanos de *Fu*. Promoveu-o proclamando-o Filho do Ciel, conferiu-lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos. *Yi Zhi* contava-se entre os subalternos ao serviço de uma dama de *Youxin* e trabalhava como cozinheiro para a casa. *Tang* detetou-o, promoveu-o e fez dele o seu próprio assistente; conferiu--lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos. *Fu Yue* vestia-se com um tecido grosseiro atado com simples cordões, trabalhava em *Fu Yan* como pedreiro comum.

Wu Ding detetou-o, promoveu-o – tornou-se um dos três duques; conferiu-lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos. Por que razão [estas personagens], embora humildes no início, se enobreceram tão rapidamente, e embora

pobres no início enriqueceram tão rapidamente? Porque os reis, os duques e os notáveis compreendiam com lucidez que é valorizando os talentos e empregando pessoas capazes que se dirige [um Estado]. É por isso que as pessoas do povo não sofriam de fome e não careciam de recursos alimentares; durante a estação fria, não careciam de vestuário; exaustas, não careciam de descanso; em caso de perturbação, conseguia-se sempre restabelecer a ordem.»

9.8 «Assim, os Reis Sábios da Antiguidade, dando-se conta de que era preciso valorizar os talentos e empregar como dirigentes pessoas capazes, tomaram o Céu como modelo. Visto que nem o Céu faz discriminações entre pobres e ricos, entre nobres e humildes, entre pessoas distantes e vizinhas, entre privilegiadas e desconhecidas, as pessoas de talento eram promovidas e valorizadas, enquanto os indivíduos medíocres eram desvalorizados e degradados.»

Ora, quem entre os ricos e os nobres obteve recompensas graças aos seus talentos? Convém mencionar os Reis Sábios das três dinastias do passado: Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu. Por que meios obtiveram recompensas? Dirigiam o mundo manifestando amor universal, dominavam-no proporcionando-lhe vantagens e encorajavam igualmente os dez mil povos do mundo a valorizar e a honrar o Céu, e a praticar o culto dos espíritos. Visto que amavam e proporcionavam vantagens ao povo, o Céu e os espíritos recompensaram-nos proclamando-os Filhos do Ciel e pais do povo. Por conseguinte, os dez mil povos conferiram-lhes o título honorífico de Reis Sábios que, nos nossos dias, ainda não caiu em desuso. Eis exemplos de ricos e de nobres que obtiveram recompensas graças aos seus talentos.

Quem, por outro lado, entre os ricos e os nobres, sofreu castigos devido à sua tirania? Convém mencionar os reis tirânicos das três dinastias do passado: Jie, Zhou, You e Li. Como se sabe que eram assim? É que dirigiam o mundo manifestando ódio universal, dominavam-no prejudicando-o, encorajaram igualmente os povos do mundo a injuriar o Céu e a ultrajar os espíritos; prejudicaram os dez mil povos provocando massacres.

É por isso que o Céu e os espíritos lhes infligiram castigos até provocarem a sua morte; os seus cadáveres foram expostos em público. A

sua descendência foi separada e dispersa, as suas casas e as suas famílias foram abatidas e destruídas, a sua linhagem foi inteiramente interrompida. Por conseguinte, os dez mil povos conferiram-lhes o título pejorativo de reis tirânicos que, nos nossos dias, ainda não caiu em desuso. Eis exemplos de ricos e de nobres que sofreram castigos devido à sua tirania.

Ora, quem entre os próximos [da corte] sofreu castigos porque não agiu bem? No passado, Bo Gun era o filho mais velho da autoridade política suprema, cujas práticas virtuosas tinha, no entanto, deixado cair em decadência[28]. Assim, foi banido para a região remota [do monte] das Penas[29], que o calor e a luz do sol nunca atingem, privado além disso do amor da autoridade suprema. Eis um exemplo de alguém que, sendo um dos próximos [da corte], sofreu castigos porque não agiu bem.

9.9 Quem, por outro lado, entre as pessoas capazes, foi empregado pelo Céu? Convém mencionar Yu, Ji e Gaoyao dos tempos passados. Como se sabe que eram assim? No Código Penal de Lü 呂 — um texto de um rei de outrora —, encontram-se estas indicações:

Sua Majestade realizou um inquérito junto das pessoas do povo, que apresentaram queixas contra os Youmiao. Disse: «As elites senhoriais estendem o seu poder sobre os inferiores, mas o seu esplendor não resplandece com regularidade. Os viúvos e as pessoas sós são deixados a descoberto. A virtude suscita respeito apenas se for digna de respeito. A virtude resplandece apenas se a fizermos resplandecer.» Nomeou então três senhores para que confortassem o povo com ações meritórias. Bo Yi promulgou um código e submeteu o povo através de leis penais. Yu estabilizou o nível das águas na terra e atribuiu nomes aos montes e aos rios. Ji semeou cereais em profusão de modo que as atividades agrícolas floresceram. As realizações e os méritos destes três senhores para com o povo foram imensos.

Isto significa, então, que estes três Sábios cuidavam das suas palavras, vigiavam a sua conduta, eram subtis nos seus pensamentos e nas suas reflexões. Procuravam descobrir os assuntos secretos do mundo sem terem em conta as suas vantagens, a fim de servirem, num nível superior, o Céu, o qual aceitava então favoravelmente as suas virtudes.

Num plano inferior, eram magnânimos para com os dez mil povos, os quais tiravam vantagens disso durante toda a vida e sem interrupção.

É por isso que os reis de outrora afirmavam: «Se se aplicar uma tal via em larga escala no mundo, ela não apresentará falhas; se se aplicar numa escala reduzida, não comportará obstáculos; se se aplicar sistematicamente, os dez mil povos tirarão vantagens disso durante toda a vida e sem interrupção.»

Um Hino dos Zhou oferece as seguintes indicações:

Tão elevada como o céu, tão vasta como a terra,
A virtude dos Sábios ilumina o mundo inteiro.
Tão sólida como a terra, tão imponente como os montes,
Ela é indefetível e inabalável.
Como o brilho solar e o esplendor lunar,
Ela participa da constância do céu e da terra.

Isto significa, então, que a virtude dos Sábios se estendia em todo o seu esplendor e na sua imensidão; visto que repousava sobre bases sólidas, era perene. A virtude dos Sábios, com efeito, cobria a totalidade do céu e da terra.

9.10 Ora, os reis, os duques e os notáveis atuais desejariam reinar sobre o mundo e dirigir os senhores feudais. Mas como podem conseguir-lo sem virtude nem justos princípios? A sua ideologia consiste necessariamente em intimidar, aterrorizar e impor-se pela violência. Ora, como acontece que os reis, os duques e os notáveis atuais tomam a resolução de intimidar, aterrorizar e impor-se pela violência?! Precipitam a ruína do povo até à sua extinção. A sua vida é totalmente desejável, enquanto a sua extinção é execrável, mas em vez de se obter o que seria desejável, é-se confrontado repetidamente com o que é execrável.

Desde a Antiguidade até aos nossos dias, ninguém jamais reinou sobre o mundo e dirigiu os senhores feudais eficazmente por estes meios. Ora, os reis e os notáveis desejam reinar sobre o mundo e dirigir os senhores feudais. Desejariam, além disso, levar a bom termo os seus projetos no mundo e consolidar a sua fama até às gerações posteriores. Por que razão, então, não compreendem que a valorização dos talentos

constitui a raiz da [arte] de dirigir? Tal era a conduta de base que adotavam os Sábios.

LIVRO II,

CAPÍTULO 10

Capítulo 10: Valorizar os talentos, C

10.1 O Mestre Mozi afirmou: «Todos os reis, os duques e os notáveis do mundo desejariam que o Estado e as famílias que dirigem fossem ricos, que a população fosse numerosa, que as punições e as leis estivessem em ordem. Contudo, não se dão conta de que é valorizando os talentos que se dirige o Estado, as famílias e o conjunto do povo. No fundo, os reis, os duques e os notáveis falham em enraizar a [arte] de governar na valorização dos talentos. Ora, se no fundo os reis, os duques e os notáveis falham em enraizar a [arte] de governar na valorização dos talentos, não haverá modo de lhes dar indicações mencionando casos concretos?

Suponhamos então que estamos perante um senhor feudal que, tendo de dirigir um Estado e as suas famílias, proclama: "Vamos recompensar e enobrecer os arqueiros e os cocheiros capazes do nosso Estado. Vamos infligir penas e humilhações aos arqueiros e aos cocheiros incapazes." Se se perguntasse às pessoas de um tal Estado quem se alegraria e quem teria receios, cremos que, forçosamente, os arqueiros e os cocheiros capazes se alegrariam, ao passo que os arqueiros e os cocheiros incapazes teriam receios.

Tentemos, pois, tirar uma exortação segundo este caso, nomeadamente: "Em regra geral, vamos recompensar e enobrecer os cavalheiros leais e fiáveis do nosso Estado. Vamos infligir penas e humilhações aos cavalheiros desleais e não fiáveis." Se se perguntasse às pessoas de um tal Estado quem se alegraria e quem teria receios, cremos que, forçosamente, os cavalheiros leais e fiáveis se alegrariam, ao passo que os cavalheiros desleais e não fiáveis teriam receios.

Ora, não é simplesmente valorizando os talentos que se dirige o Estado, as famílias e o conjunto do povo de modo a que os bons se sintam motivados e os maus dissuadidos? Cremos que, em geral, a [arte]

de dirigir o mundo consiste em motivar os bons e dissuadir os maus. Por que razão, com efeito, a via seguida no passado por Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu nos pareceu a mais nobre[36]? É simplesmente porque permitia manter a ordem no povo vigiando de perto a multidão e emitindo diretrizes, de modo que os bons para com o mundo eram motivados e os maus dissuadidos. Assim, valorizar os talentos equivale a seguir a via de Yao, de Shun, de Yu, de Tang, de Wen e de Wu.»

10.2 «Atualmente, os cavalheiros e os dignitários valorizam todos os talentos nos discursos que mantêm em privado. No entanto, quando se trata de manter a ordem no povo vigiando de perto a multidão e emitindo diretrizes, ninguém sabe valorizar os talentos e empregar pessoas capazes. Sabemos, portanto, que os cavalheiros e os dignitários do mundo reservam a sua lucidez para as questões menores, sem a aplicarem aos grandes desafios. Como se sabe que é assim?

Ora, os reis, os duques e os notáveis, sendo incapazes de abater um boi ou um carneiro, que contam entre os seus bens, recorrem obviamente a um carniceiro hábil; sendo incapazes de coser um traje, [cujo tecido] faz parte dos seus bens, recorrem obviamente a um artesão hábil. Nestes casos, os reis, os duques e os notáveis não empregariam os seus próximos, apesar dos laços de sangue, nem os que são ricos ou nobres sem qualquer boa razão, nem os que têm um rosto charmoso e belos olhos, pois sabem concretamente que seriam incapazes de o fazer. Porquê? Porque receiam que se destruam os seus bens. Assim, nestes casos, os reis, os duques e os notáveis não deixam de valorizar os talentos e de empregar pessoas capazes.

Quando os reis, os duques e os notáveis possuem um cavalo debilitado, que são incapazes de pôr em forma, recorrem obviamente a um veterinário hábil. Quando possuem um arco demasiado duro, que são incapazes de armar, recorrem obviamente a um artesão hábil. Nestes casos, os reis, os duques e os notáveis não empregariam os seus próximos, apesar dos laços de sangue, nem os que são ricos ou nobres sem qualquer boa razão, nem os que têm um rosto charmoso e belos olhos, pois sabem concretamente que seriam incapazes de o fazer.

Porquê? Porque receiam que se destruam os seus bens. Assim, nestes casos, os reis, os duques e os notáveis não deixam de valorizar os

talentos e de empregar pessoas capazes. Mas tudo se passa de modo diferente quando se trata do Estado e das famílias. Promovem-se os próximos do rei, dos duques e dos notáveis devido aos laços de sangue, os que são ricos e nobres sem qualquer boa razão ou que têm um rosto charmoso e belos olhos.

Por conseguinte, os reis, os duques e os notáveis prezam menos o seu Estado e as famílias do que bens como um arco demasiado duro, um cavalo debilitado, um traje, um boi ou um carneiro. Sabemos, portanto, que todos os cavalheiros e dignitários reservam a sua lucidez para as questões menores, sem a aplicarem aos grandes desafios. Por analogia, é como se se empregassem mudos como mensageiros ou surdos como mestres de música.»

10.3 «É por isso que os Reis Sábios da Antiguidade que administravam o mundo não enriqueciam nem enobreciam necessariamente os seus próximos, apesar dos seus laços de sangue, nem os que eram ricos e nobres sem qualquer boa razão, nem os que tinham um rosto charmoso ou belos olhos. Assim, no passado, Shun lavrava os campos perto do Monte Li; moldava olarias na margem do Rio [Amarelo], praticava a pesca no pântano de Lei e o comércio em Chang Yang. Yao detetou-o na margem norte dos pântanos de Fu, proclamou-o Filho do Ciel, conferiu-lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos.

No passado, Yi Yin era o mestre dos domésticos de uma dama da família reinante de Xin e era empregado como cozinheiro. Tang detetou-o, promoveu-o — tornou-se um dos três duques —; conferiu-lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos. No passado, Fu Yue habitava numa região do mar do Norte, no interior do recinto de uma prisão; usava como vestuário um tecido grosseiro, atado com simples cordões, e trabalhava na cidade fortificada de Fu Yan como pedreiro comum. Wu Ding detetou-o, promoveu-o — tornou-se um dos três duques —; conferiu-lhe depois o poder de dirigir o mundo bem como a administração de todos os povos.

Assim, no passado, Yao promoveu Shun; Tang promoveu Yi Yin; Wu Ding promoveu Fu Yue. Podem eles ser considerados próximos, com os quais tivessem laços de sangue, gente rica e nobre sem qualquer boa

razão ou com um rosto charmoso e belos olhos? É apenas porque, tomando as suas palavras como modelo, adotando os seus planos e percorrendo a sua via, era possível agir em vantagem dessa dimensão superior que é o Céu, dos espíritos num plano intermédio e dos homens num nível inferior. É por esta razão que foram nomeados para cargos elevados.»

10.4 «Os Reis Sábios da Antiguidade, visto que se davam conta de que era preciso valorizar os talentos se quisessem servir-se deles para dirigir [o Estado], registaram este [princípio] em textos sobre bambu e sobre seda; gravaram-no em recipientes e em vasos, legando-o às gerações posteriores. No texto de um rei de outrora como o Código Penal de Lü, o rei afirma:

Hé! Vinde, vós que possuís Estados e territórios! Explicar-vos-ão como conduzir processos e distribuir punições. Trata-se agora de assegurar a estabilidade a todo o povo. Não deveis selecionar bem os vossos homens? Não é preciso fazer respeitar as disposições penais? Não é preciso avaliar os objetivos a atingir?

Se se for capaz de selecionar bem os homens e de impor o respeito pelas disposições penais, a via de Yao, de Shun, de Yu, de Tang, de Wen e de Wu será atingível. Como? Atinge-se valorizando os talentos.

No texto de um rei de outrora — o Shu nian—, encontram-se ainda estas palavras: "Tenta identificar homens sábios, poderosos e com conhecimentos, para que te defendam e te assistam." Isto equivale a dizer que, quando os reis de outrora administravam o mundo, selecionavam necessariamente pessoas de talento e atribuíam-nas às diversas funções de assistentes e auxiliares.»

10.5 «Os cavalheiros e os dignitários do mundo atual desejariam todos enriquecer e enobrecer-se, ao passo que detestam empobrecer e regredir para uma condição humilde. Como se consegue então enriquecer e enobrecer-se, e evitar o empobrecimento e uma condição humilde? Respondemos: o melhor é dar provas de talento. Por que via se dá então provas de talento? Trata-se de incitar a ajudar os outros aqueles que para tal têm força, de encorajar os que detêm bens a partilhá-los com os outros, de exortar os que compreenderam qual é a via [a seguir] a ensiná-la aos outros. Desta maneira, os famintos, as vítimas do frio e das

perturbações obterão respetivamente alimentos, vestuário e ordem. Se os famintos, as vítimas do frio e das perturbações obtêm alimentos, vestuário e ordem, eis que se terá assegurado a estabilidade e dado mais vida à vida.

Ora, os reis, os duques e os notáveis enriquecem e enobrecem sistematicamente os seus próximos devido aos laços de sangue, os que são ricos e nobres sem qualquer boa razão, os que têm um rosto charmoso ou belos olhos. Mas por que razão os próximos dos reis, dos duques e dos notáveis com os quais têm laços de sangue, os que são ricos e nobres sem qualquer boa razão, os que têm um rosto charmoso ou belos olhos, seriam necessariamente entendidos no assunto? Se não são entendidos, mas são empregados para estabelecer a ordem no Estado e nas famílias, já se pode saber que aí provocarão antes perturbações.

Ora, os cavalheiros e os dignitários atuais desejariam todos enriquecer e enobrecer-se, ao passo que detestam empobrecer e regredir para uma condição humilde. Como se consegue então enriquecer e enobrecer-se, e evitar o empobrecimento e uma condição humilde? Eles respondem: o melhor é contar entre os próximos dos reis, dos duques e dos notáveis com quem se tem laços de sangue, ou contar entre os que são ricos e nobres sem qualquer boa razão ou entre os que têm um rosto charmoso e belos olhos. No entanto, os próximos dos reis, dos duques e dos notáveis com os quais têm laços de sangue, os que são ricos e nobres sem qualquer boa razão ou que têm um rosto charmoso e belos olhos não são tais porque tenham adquirido capacidades.

Se não se compreender este ponto da discussão, por muito que se exiba uma conduta tão virtuosa como a de Yu, de Tang, de Wen e de Wu: as hipóteses de sucesso não vão aumentar. Os próximos dos reis, dos duques e dos notáveis com os quais têm laços de sangue podem ser coxos, mudos, surdos, tão maus como Jie e Zhou: os seus riscos de fracasso [na promoção social] também não vão aumentar. É que não se atribuem adequadamente as recompensas às pessoas de talento e os castigos aos maus.

No fim de contas, concedem-se recompensas sem qualquer boa razão e castigam-se ainda por cima inocentes. Esta situação, dissuasora

das boas ações, suscita amargura no coração de cada um e indolência física. Perde-se a força das pernas e dos braços sem convergir para um esforço comum. Deixam-se apodrecer e tornar-se fétidos os bens excedentários em vez de se partilharem os recursos materiais. Guardam-se secretas e ocultas informações preciosas sobre a via [a seguir] em vez de se ensinarem e transmitirem reciprocamente. Desta maneira, os famintos, as vítimas do frio e das perturbações não obterão nem alimentos, nem vestuário, nem ordem.»

10.6 «No passado, com efeito, Yao tinha Shun; Shun tinha Yu; Yu tinha Gaoyao; Tang tinha Xiao Chen; o rei Wu tinha Hong Yao, Tai Dian, Nangong Gua e San Yisheng. Por conseguinte, a harmonia reinava no mundo e todos os povos prosperavam. Isto assegurava estabilidade aos que habitavam na proximidade e atraía os mais distantes. Os barcos e os carros atingiam todos os lugares iluminados pelo sol e pela lua. A comida à base de cereais provinha de todas as terras molhadas pela chuva e pelo orvalho. Graças a estes resultados, toda a gente se sentia motivada e suscetível de elogios.

Ora, se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários atuais desejam realmente atingir o seu objetivo pondo em prática a benevolência e os justos princípios, e chegar a um estatuto ainda mais elevado; se desejam manter-se no meio da via dos Reis Sábios num nível superior, e proporcionar vantagens ao Estado, às famílias e ao conjunto do povo num plano inferior, então devem imperativamente compreender a importância desta doutrina que preconiza valorizar os talentos. A valorização dos talentos, com efeito, comporta vantagens para o Céu, os espíritos e o conjunto do povo, e constitui a raiz da [arte] de dirigir os assuntos públicos.»

Youxin era uma principado localizada nas províncias atuais de Shandong ou de Henan. Ver supra, 8.6.

San gong, triunvirato formado pelos três dignitários mais altos.

Wu Ding (r. 1324-1264 a.C.) era um rei da dinastia Shang-Yin; promoveu Fu Yue ao cargo de conselheiro direto na sua corte. Fu Yan é uma localidade situada em Shandong.

Sobre estas personagens, ver supra 8.6 e 9.2.

Sobre estas personagens, ver supra 9.4.

Alguns comentadores glosam sha «matar, massacrar» por ao «(ser) orgulhoso, temerário». Cf. Jiajian Tan e Zhongyuan Sun, Mozi jinzhu jinyi, p. 43.

Bo Gun era o filho mais velho (yuan zi) ou um descendente do imperador (di) mítico Zhuanxu (III milénio a.C.). Foi incapaz de assegurar o controlo dos cursos de água, ao contrário do seu filho Yu o Grande. Cf. John Knoblock e Jeffrey Riegel, Mozi [...], p. 416, n. 13.

Yu.

Yu é o fundador da dinastia Xia (ver supra, 9.2). O soberano Milho (Hou Ji) é um herói cultural dos tempos míticos (III milénio a.C.); foi ministro da Agricultura sob o reinado de Yao. Gaoyao foi ministro da Justiça sob o reinado de Yu.

O Lü xing é um capítulo da secção Zhou shu do Shangshu, 55/50/14.

Grupo de tribos não chinesas (os San Miao). O imperador Yao lançou expedições militares contra estas populações.

San hou.

Zhou song. Referência imprecisa a uma secção do Shijing.

Glosa de shang: ler chang. Cf. Yirang Sun, Mozi jiangu, p. 66.

Sobre estes paradigmas de virtude e habilidade política, ver supra 8.6 e 9.2.

Glosa de hui: ler fan. Cf. Yujiang Wu, Mozi jiaozhu, p. 100, n. 32.

Topónimos. Sobre as personagens aqui mencionadas, ver supra 8.6 e 9.7.

Glosa de yan: ler fou. Cf. Yujiang Wu, Mozi jiaozhu, p. 103, n. 45.

Texto desconhecido. O sentido de nian — «anos» — é claro, enquanto o de shu (entre outros, «jovem») levanta dúvidas. Cf. supra 9.6, onde o texto é mencionado com o título de Ju nian.

Estes dois monarcas perversos são também mencionados supra,

9.4. Glosa de fang: ler you. Cf. Yujiang Wu, Mozi jiaozhu, p. 104, n. 65.

San Yisheng foi um dos quatro ministros que ajudaram o rei Wen de Zhou a libertar-se da prisão em Youli e, mais tarde, um dos «dez ministros capazes» do rei Wu de Zhou na conquista contra os Shang.

Comentário dos capítulos 11, 12 e 13

11.1 O autoritarismo inerente ao pensamento político moísta atinge o auge no livro III do *Mozi*, que insiste na necessidade de conformar as diversas posições morais («os justos princípios») de todos os povos do mundo e as condutas que delas decorrem a critérios únicos, fixados previamente pelos dirigentes e pelas elites no poder. *Mo Di*, com efeito, percebia as divergências doutrinárias como uma fonte de perturbação e de instabilidade sociopolítica.

11.2 O termo *tong* «reunir-se, ser o mesmo», que é retomado no título deste triptyque de capítulos, evoca a noção de fusão, de amálgama e de unificação completa. O *Le Grand Ricci* digital formula uma definição esclarecedora da sua aceção filosófica: «Identidade: absoluta similaridade dos elementos, cuja adição não produz nada mais, p. op. à Harmonia (*hé*) obtida pela composição equilibrada de elementos dessemelhantes».

11.3 *Zhou Liyan*, apoiando-se na etimologia gráfica enunciada no *Shuowen jiezi*, sublinha a pregnância semântica da componente *kou* «boca» do sinograma *tong*, que faria então alusão à ideia de partilha alimentar e de comunicação entre os membros de uma comunidade[1]. *Tong* pertence, aliás, ao mesmo campo semântico que *yi* «unificar, uniformizar», cuja variante gráfica simplificada é o carácter *yi* 一, que indica a unidade. Na sua apologia do apagamento das diferenças ideológicas e dos particularismos, os moístas empregam as duas grafias de *yi* como complemento concetual de *tong*.

11.4 A outra palavra que forma o título destes três capítulos é *shang* «valorizar, apreciar, conferir uma importância capital», nomeadamente à conformidade; o seu emprego verbal é análogo ao que figura no triptyque anterior, consagrado à valorização dos talentos (*Shang xian*). Estas duas tríades (cap. 8-10 e 11-13) enunciam, de facto, recomendações complementares que resultam numa visão coerente, na sua normatividade, do corpo político e social.

11.5 Por um lado, os dirigentes têm interesse em desenvolver uma meritocracia a fim de delegar o poder a funcionários competentes e fiáveis; por outro lado, os subordinados devem respeitar as vontades dos seus superiores segundo uma hierarquia precisa, a começar pelos patriarcas e chefes das casas (13.4) até à autoridade política suprema, encarnada pelo Filho do Céu (*Tian zi*). Numa perspetiva simbólica que visa legitimar a realeza, o Céu (*Tian*) situa-se num nível de superioridade absoluta: os monarcas também lhe estão submetidos e, visto que se inspiram nele para reinar, a sua função política constitui um serviço prestado à própria entidade celeste.

12.1 *Mozi* apresenta assim o desenvolvimento do sistema feudal como um fator de evolução positiva da humanidade: após um período inicial de anarquia (ausência de dirigentes e de chefes, *wei you zheng zhang*), de violência e de desordem, ter-se-ia desencadeado um processo de auto-organização e de hierarquização social, na sequência de uma tomada de consciência coletiva segundo critérios meritocráticos (11.1, 12.1, 13.2).

12.2 Os autores são reticentes quanto às modalidades precisas da instituição dos títulos nobiliárquicos e das diversas funções políticas; descrevem a seleção das autoridades e a repartição dos territórios em termos impessoais (11.2, 12.2, 13.2): os indivíduos mais virtuosos e mais competentes foram escolhidos (*xuan ze*) para designar, em primeiro lugar, o Filho do Céu e conferir-lhe a hegemonia sobre o mundo inteiro; depois, os seus três conselheiros diretos (os três duques, *san gong*); em seguida, soberanos ou príncipes (*jun*) e senhores feudais (*zhu hou*) à frente de cada Estado ou reino (*guo*) e das diversas principados; e, para terminar, chefes locais encarregados das circunscrições (*xiang*) e das aldeias (*li*).

12.3 A instituição de títulos e funções em tempos recuados respondia, segundo os moístas, à exigência de controlar uma população crescente e heterogénea, distribuída por uma vasta extensão territorial. Por outro lado, o princípio da conformidade, impondo as mesmas normas e as mesmas medidas ao conjunto dos súbditos, teria obviado aos inconvenientes da descentralização e da ramificação do poder. A importância primordial de uniformizar as opiniões e as convicções pessoais a fim de obter comportamentos análogos nos inferiores

inscreve-se num sistema político fundamentalmente coercivo, ou mesmo repressivo.

13.1 A lei escrita ocupa um lugar secundário em relação às estratégias de uniformização que as autoridades devem aplicar ao proclamar (*yue* «dizer») as suas diretrizes e as suas exortações a todo o povo (12.3, 13.6). As técnicas previstas para vigiar a população são, aliás, simples e reduzem-se a um dispositivo rudimentar bipartido: os dirigentes infligem penas ou concedem recompensas; as pessoas do povo, por sua vez, emitem censuras ou elogios (11.3, 12.3, 13.5). O ostracismo e a aclamação popular consolidam a política da conformidade, selando o vínculo entre as massas e as elites no poder.

13.2 Estas medidas, pretensamente meritocráticas, deveriam aplicar-se, segundo os moístas, de uma maneira idêntica aos súbditos responsáveis por uma boa ou uma má ação e aos seus colaboradores indiretos (13.4-6, 13.8). Muito precisamente, aqueles que falham em transmitir (*gao*) os seus testemunhos, as suas impressões ou informações úteis às autoridades para que estas detetem os causadores de perturbações mereceriam as mesmas sanções que os próprios culpados.

13.3 À criminalização da diversidade de opinião e das divergências ideológicas, os moístas acrescentam, através de uma conduta assimiladora e totalitária, uma condenação não apenas da cumplicidade e do silêncio, mas também do descomprometimento. O Céu, por sua vez, castiga coletivamente os povos através de calamidades «naturais», cujas razões são assim reconduzidas à dimensão humana e à contingência histórica (11.6, 12.7). Nesta explicação arcaica do mal, o acaso reveste uma importância limitada: as calamidades ocorrem quando se produz um desregramento da ordem estabelecida no seio das sociedades humanas. Assim, é necessário procurar sistematicamente os culpados.

13.4 Mas como se pode justificar no plano moral uma visão do homem e do Estado onde predomina uma lógica penal tão rígida? A fim de evitar eventuais objeções, os moístas dão provas de habilidade retórica e argumentativa através de uma colocação na alteridade cultural da crueldade: tribos bárbaras como os *Youmiao* fariam um mau uso das sanções penais, entregando-se à brutalidade (12.8); *Mozi* e os seus discípulos, por seu lado, sugeririam uma aplicação justa e equilibrada das

mesmas. Segundo as suas intenções preventivas, a força dissuasora dos castigos, conjugando-se com a perspetiva de obter recompensas se se merecer, limitaria a necessidade de os infligir massivamente.

13.5 Nestes três capítulos, a apologia da conformidade doutrinária e comportamental às vontades dos superiores desenvolve-se segundo linhas análogas. O primeiro da tríade (cap. 11) é o mais sucinto; não apresenta qualquer citação ou paráfrase de outros clássicos. O seu conteúdo é apresentado como decorrente do ensinamento direto do Mestre *Mozi*, que toma a palavra do início ao fim da exposição. A estrutura do capítulo seguinte (o décimo segundo da obra) é mais complexa: os autores inserem uma objeção que os seus contemporâneos (12.8) são suscetíveis de lhes dirigir, observando que a sua época não está isenta de desordens políticas, apesar da presença de autoridades no poder; defendem então as suas afirmações tirando argumentos *ad hoc* do *Shangshu* (*Documentos Eminentes*) e do *Shijing* (*Clássico da Poesia*).

13.6 Os autores do último capítulo da tríade (o décimo terceiro da obra) também dão provas de uma certa erudição ao citarem um texto que deveria fazer parte do *Shangshu* (13.8). Mesmo que o Mestre *Mozi* domine o conjunto do capítulo 13, uma vez que toma a palavra logo no início, a sua envergadura poderia parecer ligeiramente relativizada aos olhos dos leitores de hoje num segmento que situa a sua posição doutrinária numa perspetiva histórica: «Será que é apenas no Mestre *Mozi* que se encontra esta [ideia] ou encontra-se também nos reis de outrora?» (13.8). Todavia, é também legítimo considerar esta contextualização, que limita a originalidade do pensamento moísta, como um argumento que corrobora o seu valor. Segundo esta hipótese, *Mozi* seria então o herdeiro espiritual da via real da Antiguidade[3].

13.7 O ideal moísta da conformidade vai contra a visão do homem de bem que os primeiros pensadores confucionistas concebiam. No *Lunyu* (*Analectos*), por exemplo, Confúcio opõe claramente a busca da harmonia (*he*) à aceitação passiva das normas estabelecidas: «O mestre disse: "Os homens dignos vivem na harmonia sem se conformarem. Os homens medíocres vivem na conformidade sem se harmonizarem."». A noção de *tong* reveste, contudo, sentidos e aceções diferentes segundo os textos e as épocas.

LIVRO III, CAPÍTULO 11

Capítulo 11: Valorizar a conformidade, A

11.1 O Mestre *Mozi* afirmou: «Na Antiguidade, aquando do despontar da humanidade, não existiam ainda medidas penais e administrativas. "Os justos princípios diferem de uma pessoa para outra", era antes o ditado corrente. Por conseguinte, a uma pessoa correspondia um princípio; a duas pessoas, dois princípios; a dez pessoas, dez princípios. As definições dos justos princípios multiplicavam-se em função [do número] das pessoas. Por conseguinte, cada um defendia os seus princípios para criticar os princípios de outrem, com o resultado de que se criticavam mutuamente.

Assim, no lar, pais e filhos, irmãos mais velhos e mais novos alimentavam o seu rancor e o seu ódio [recíprocos]; as divisões e a desunião impediam-nos de viver na harmonia e na concórdia. Todas as pessoas do mundo se prejudicavam e lesavam reciprocamente por meio da água, do fogo, de venenos e de substâncias tóxicas. Eram, além disso, incapazes de aplicar as suas forças em excesso a um trabalho comum; deixavam apodrecer e tornar-se fétidos os seus bens excedentários em vez de os partilharem. Guardavam secretas e ocultas informações preciosas sobre a via [a seguir] em vez de as ensinarem reciprocamente. A perturbação reinava no mundo como entre as feras selvagens.»

11.2 «Acabou por se esclarecer que a origem das perturbações no mundo residia na ausência de dirigentes e de chefes. É por isso que o indivíduo mais dotado de talentos e o mais eficaz no mundo foi escolhido e elevado ao poder na qualidade de Filho do Céu. O Filho do Céu, uma vez no poder, considerou que as suas forças permaneciam insuficientes; procedeu então, por sua vez, à seleção dos indivíduos mais dotados de talentos e mais eficazes do mundo, entre os quais elevou ao poder três duques.

O Filho do Céu e os três duques, uma vez no poder, consideraram que, sendo o mundo imenso, entre os povos dos Estados longínquos e das regiões diferentes, não era evidente discernir automaticamente e com toda a clareza o positivo do negativo, o vantajoso do prejudicial. Traçaram então confins entre dez mil Estados distintos, elevando ao

poder senhores feudais e um soberano para cada Estado. Uma vez no poder, os senhores feudais e os soberanos dos Estados consideraram que as suas forças permaneciam insuficientes; procederam então, por sua vez, à seleção dos indivíduos mais dotados de talentos e mais eficazes do seu Estado, a fim de elevar ao poder dirigentes e chefes.»

11.3 «Uma vez que os dirigentes e os chefes assumiram as suas funções, o Filho do Céu promulgou uma diretriz para todos os povos do mundo declarando: "É preciso transmitir aos seus superiores tudo o que se ouve dizer de bom ou de mau. É preciso aprovar tudo o que os superiores aprovam; é preciso, por outro lado, desaprovar tudo o que eles desaprovam. Retificar-se-ão os erros eventuais por parte dos superiores apresentando-lhes admoestações. Apoiar-se-ão os bons elementos que se encontram nos inferiores recomendando-os. Se alguém se conformar aos superiores e evitar coligar-se com os inferiores, merece uma recompensa por parte dos superiores e elogios por parte dos inferiores.

Em contrapartida, merece castigos por parte dos superiores e censuras de todo o povo se, tendo ouvido dizer algo de bom ou de mau, não o transmitir aos seus superiores; se não for capaz de aprovar o que os superiores aprovam e de desaprovar o que eles desaprovam; se não retificar os erros eventuais por parte dos superiores apresentando-lhes admoestações; se não apoiar os bons elementos que se encontram nos inferiores recomendando-os; se se coligar com os inferiores e não for capaz de agir em conformidade com os superiores."

Seguindo estas linhas, os superiores instituíram recompensas e castigos, realizando inquéritos muito claros a fim de conferirem credibilidade ao seu julgamento.»

11.4 «Ora, os chefes das aldeias, que eram os homens mais benevolentes do lugar, promulgaram uma diretriz para todo o povo, declarando: "É preciso transmitir aos chefes das circunscrições o que se ouve dizer de bom ou de mau. É preciso aprovar tudo o que os chefes das circunscrições aprovam; é preciso, por outro lado, desaprovar tudo o que eles desaprovam. Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos dos chefes das circunscrições! Que se eliminem as más condutas para aprender a conduzir-se tão bem como os chefes das circunscrições!" Que ideologia teria então podido provocar

perturbações no seio das circunscrições? É legítimo perguntar por que meios se mantinha a ordem nas circunscrições. Ora, os chefes das circunscrições eram simplesmente capazes de conformar os princípios [de cada um] a linhas únicas, de modo que a ordem reinava no seio das suas circunscrições.»

11.5 «Os chefes das circunscrições, que eram os homens mais benevolentes do lugar, promulgaram uma diretriz para todo o povo, declarando: "É preciso transmitir ao soberano do nosso Estado o que se ouve dizer de bom ou de mau. É preciso aprovar tudo o que o soberano aprova; é preciso, por outro lado, desaprovar tudo o que o soberano desaprova. Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos do soberano do Estado! Que se eliminem as más condutas para aprender a conduzir-se tão bem como o soberano do Estado!" Que ideologia teria então podido provocar perturbações no seio de um Estado? É legítimo perguntar por que meios se mantinha a ordem nos Estados. Ora, os soberanos eram simplesmente capazes de conformar os princípios [de cada um] a linhas únicas, de modo que a ordem reinava no seu Estado.»

11.6 «Os soberanos, que eram os homens mais benevolentes do seu Estado, promulgaram uma diretriz para todo o povo do seu Estado, declarando: "É preciso transmiti-lo ao Filho do Céu o que se ouve dizer de bom ou de mau. É preciso aprovar tudo o que o Filho do Céu aprova; é preciso, por outro lado, desaprovar tudo o que o Filho do Céu desaprova. Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos do Filho do Céu! Que se eliminem as más condutas para aprender a conduzir-se tão bem como o Filho do Céu!" Que ideologia teria então podido provocar perturbações no mundo? É legítimo perguntar por que meios se mantinha a ordem no mundo. O Filho do Céu era simplesmente capaz de conformar os princípios [de cada um] a linhas únicas, de modo que a ordem reinava no mundo.

Ora, se todos os povos do mundo agem em conformidade com o Filho do Céu, que lhes é superior, mas não em conformidade com o Céu, que lhe é superior, as catástrofes não estarão ainda eliminadas. Os ventos violentos e as chuvas diluvianas que, nos nossos dias, provêm tão abundantemente do Céu, constituem efetivamente o meio pelo qual o Céu castiga todos os povos que não se conformam à sua superioridade.»

11.7 É por isso que o Mestre *Mozi* diz: «Os Reis Sábios da Antiguidade instauraram cinco tipos de punições exigindo a manutenção da ordem na humanidade[7]. De uma maneira análoga ao fio principal de uma meada de seda ou à corda mestra de uma rede, serviam-se delas para reunir todos os povos do mundo, impondo-se sobre aqueles que não valorizavam a conformidade com os seus superiores.»

A marca negra na fronte (*mo*), a amputação do nariz (*yi*) e dos pés (*fei*), a castração dos homens ou a reclusão das mulheres (*gong*), a pena capital (*da bi*). Ver *Le Grand Ricci* digital, entrada

LIVRO III, CAPÍTULO 12

Capítulo 12: Valorizar a conformidade, B

12.1 O Mestre Mozi diz: «Um exame retrospetivo [sugere que] na Antiguidade, aquando do despontar da humanidade, não existiam ainda dirigentes ou chefes. "Os justos princípios diferem de uma pessoa para outra", era antes o ditado corrente. Por conseguinte, a uma pessoa correspondia um princípio; a dez pessoas, dez princípios; a cem pessoas, cem princípios. As definições dos justos princípios multiplicavam-se em função do número de pessoas. Por conseguinte, cada um defendia os seus princípios para criticar os princípios de outrem, com o resultado de que se criticavam mutuamente.

No lar, pais e filhos, irmãos mais velhos e mais novos alimentavam o seu rancor e o seu ódio [recíprocos]. O seu espírito de divisão e de desunião impedia-os a todos de viver na harmonia e na concórdia. Recusavam, além disso, aplicar as suas forças em excesso a um trabalho comum. Guardavam secretas e ocultas informações preciosas sobre a via [a seguir] em vez de as ensinarem reciprocamente. Deixavam apodrecer e tornar-se fétidos os seus bens excedentários em vez de os partilharem.

As perturbações no mundo tinham atingido o mesmo grau que entre as feras selvagens. Ora, estas perturbações deviam-se a uma falta de hierarquização entre soberanos e ministros, superiores e inferiores, adultos e jovens, bem como a uma falta de ritualização [das relações] entre pais e filhos, irmãos mais velhos e mais novos.»

12.2 «Assim, acabou por se esclarecer que a ausência de dirigentes e de chefes aptos a conformar todos os princípios da humanidade a critérios únicos era a origem das perturbações no mundo. É por isso que se procedeu à seleção do ser humano mais talentoso, mais probo, mais sábio, mais inteligente, mais subtil e mais sagaz do mundo a fim de o elevar ao poder na qualidade de Filho do Céu. Confiou-se-lhe a missão de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos.

O Filho do Céu, uma vez elevado ao poder, considerou-se incapaz de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos apenas pelas informações provenientes dos seus ouvidos e dos seus olhos. Procedeu, portanto, à seleção dos seres humanos mais reputados pela sua experiência e pelos seus talentos, os mais probos, os mais sábios, os mais inteligentes, os mais subtis e os mais sagazes do mundo, entre os quais designou três duques e assumiu com eles a missão de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos.

O Filho do Céu e os três duques, uma vez elevados ao poder, consideraram que, sendo o mundo imenso, era impossível unificar os povos das montanhas, das florestas e das regiões longínquas. Repartiram então o mundo instituindo dez mil senhores feudais e um soberano para cada Estado distinto. Confiaram-lhes a missão de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos.

Os soberanos de cada Estado, uma vez elevados ao poder, consideraram-se incapazes, por sua vez, de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos apenas pelas informações provenientes dos seus ouvidos e dos seus olhos. Assim, selecionaram as pessoas de talento no seio do seu Estado e designaram assistentes, oficiais e grandes magistrados até aos chefes das circunscrições e das aldeias; assumiram com eles a missão de conformar os princípios do seu Estado a critérios únicos.»

12.3 «Uma vez que o Filho do Céu, os senhores feudais e os seus soberanos, os dirigentes e os chefes do povo foram estabelecidos, o Filho do Céu promulgou uma diretriz com as seguintes instruções: "Em regra geral, quando se ouve e se vê algo de bom, é preciso transmiti-lo aos seus superiores. Quando se ouve e se vê algo de mau, é preciso igualmente transmiti-lo aos seus superiores. É preciso aprovar o que os

superiores aprovam; é preciso, por outro lado, desaprovar o que eles desaprovam. Apoiar-se-ão os bons elementos que se encontram no seio do povo[8] através de recomendações. Retificar-se-ão os erros por parte dos superiores através de admoestações. Que se valorize a conformidade dos princípios [às vontades] dos superiores em vez de nutrir um espírito de coligação com os inferiores! Se os superiores o souberem, atribuirão recompensas.

Se os dez mil povos ouvirem falar disso, emitirão elogios. Em contrapartida, os superiores infligirão penas e castigos, e os dez mil povos emitirão censuras de desaprovação se souberem que, tendo ouvido ou visto algo de bom, não o transmitem aos superiores; se, tendo ouvido ou visto algo de mau, não o transmitem também; se não forem capazes de aprovar o que os superiores aprovam e de desaprovar o que eles desaprovam; se não forem capazes de apoiar através de recomendações os bons elementos que se encontram no seio do povo[9]; se não forem capazes de retificar através de admoestações os erros por parte dos superiores; se alguém se coligar com os inferiores desaprovando os seus superiores."

Com efeito, quando os Reis Sábios da Antiguidade adotaram medidas penais e administrativas concedendo recompensas e elogios, realizavam inquéritos muito claros a fim de conferirem credibilidade ao seu julgamento. Isto encorajava então todos os homens do mundo a aspirarem às recompensas e aos elogios dos superiores e a temerem as suas censuras e os seus castigos.»

12.4 «É por isso que os chefes das aldeias, dóceis às diretrizes do Filho do Céu, conformaram os princípios da sua aldeia a critérios únicos. Após os terem conformado, submeteram todas as pessoas da sua aldeia aos chefes de circunscrição, insistindo no valor da conformidade com estas palavras: "Em regra geral, que todas as pessoas da aldeia apreciem o valor da conformidade em relação aos chefes das circunscrições sem ousarem coligar-se com os inferiores!

É preciso aprovar o que os chefes das circunscrições aprovam; é preciso, por outro lado, desaprovar o que eles desaprovam. Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos dos chefes das circunscrições! Que se eliminem as más condutas para

aprender a conduzir-se tão bem como os chefes das circunscrições!" Os chefes das circunscrições eram naturalmente os indivíduos mais dotados de talentos do lugar. Ora, visto que se exortava os habitantes das circunscrições a tomarem por modelo os seus chefes, que ideologia teria perturbado a ordem das circunscrições? É legítimo perguntar por que razões os chefes asseguravam a ordem da sua circunscrição. É que eram simplesmente capazes de conformar os princípios [de cada um] a critérios únicos, de modo que a ordem reinava no seio das suas circunscrições.»

12.5 «Os chefes das circunscrições mantinham a ordem no seio da sua circunscrição; após a terem consolidado, começaram a submeter todas as pessoas da sua circunscrição aos soberanos de cada Estado, insistindo no valor da conformidade com estas palavras: "Em regra geral, que as pessoas de todas as circunscrições se conformem perante a superioridade do soberano do nosso Estado sem ousarem coligar-se com os inferiores! É preciso aprovar o que o soberano aprova; é preciso, por outro lado, desaprovar o que ele desaprovam!

Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos do soberano do nosso Estado! Que se eliminem as más condutas para aprender a conduzir-se tão bem como o soberano do nosso Estado!" Cada soberano era naturalmente o indivíduo mais dotado de talentos do seu Estado. Ora, visto que se exortava os habitantes de cada Estado a tomarem por modelo o seu soberano, que ideologia teria perturbado a ordem do Estado? É legítimo perguntar por que razões os soberanos asseguravam a ordem do seu Estado. É que eram simplesmente capazes de conformar os princípios [de cada um] a critérios únicos, de modo que a ordem reinava no seio do seu Estado.»

12.6 «Os soberanos mantinham a ordem no seu Estado; após a terem consolidado, começaram a submeter todas as pessoas do seu Estado ao Filho do Céu, insistindo no valor da conformidade com estas palavras: "Em regra geral, que as pessoas de todos os Estados se conformem perante a superioridade do Filho do Céu sem ousarem coligar-se com os inferiores! É preciso aprovar o que o Filho do Céu aprova; é preciso, por outro lado, desaprovar o que ele desaprova! Que se eliminem os maus discursos para não aprender senão os bons discursos do Filho do Céu!

Que se eliminem as más condutas para aprender a conduzir-se tão bem como o Filho do Céu!" O Filho do Céu, por sua vez, era naturalmente o indivíduo mais benevolente do mundo. Ora, visto que se exortava todos os povos do mundo a tomarem por modelo o Filho do Céu, que ideologia teria perturbado a ordem no mundo? É legítimo perguntar por que razões o Filho do Céu assegurava a ordem do mundo. É que era simplesmente capaz de conformar os princípios [de cada um] a critérios únicos, de modo que a ordem reinava no mundo.»

12.7 «Ora, se se valoriza a conformidade com o Filho do Céu, sem se conformar com o Céu, que lhe é superior, as catástrofes [de origem] celeste continuarão a não cessar. O Céu, com toda a legitimidade, fará então descer irregularmente o frio e o calor; neve, geada, chuva e orvalho aparecerão fora de estação. Os cinco cereais não amadurecerão e os seis animais domésticos não se desenvolverão[1º]. Doenças e epidemias catastróficas, ventos violentos e chuvas diluvianas abater-se-ão repetidamente e em profusão [sobre a Terra] aqui em baixo: o Céu fá-los descer a fim de castigar os homens que não valorizam a conformidade em relação a si.

Em contrapartida, na Antiguidade, os Reis Sábios compreendiam claramente os desejos do Céu e dos espíritos; evitavam contrariá-los a fim de proporcionar vantagens ao mundo e de o libertar dos seus males. É por isso que incitavam os dez mil povos do mundo a praticar o jejum e a abstinência, a aspergirem-se com abluções, a prepararem, na pureza, vinho doce e vasos de milho a fim de os oferecerem em sacrifício ao Céu e aos espíritos. Ao praticarem o culto dos espíritos e dos deuses, não teriam ousado apresentar vinho doce e vasos de milho conspurcados e impuros; não teriam ousado sacrificar animais magros ou oferecer jade e seda sem respeitar a quantidade e as medidas exatas exigidas. Na primavera e no outono, no momento dos sacrifícios, não teriam ousado negligenciar as oferendas sazonais. Durante os processos, não teriam ousado dar audiência sem exatidão. Não teriam ousado partilhar arbitrariamente os bens. No descanso, em casa, não teriam ousado ceder à preguiça ou à negligência.

Acrescentemos então que, graças a uma tal maneira de exercerem as suas funções, estes dirigentes e estes chefes beneficiavam, num nível superior, da generosidade do Céu e dos espíritos; num plano inferior, das

comodidades e das vantagens que os dez mil povos lhes ofereciam. Fortalecidos pela profunda generosidade do Céu e dos espíritos, estes dirigentes e estes chefes podiam consagrar-se à sua missão com firmeza, atraindo assim o favor do Céu e dos espíritos. Com as comodidades e as vantagens que os dez mil povos lhes ofereciam, podiam consagrar-se à sua missão com firmeza, atraindo assim a simpatia dos dez mil povos. Dirigindo de uma tal maneira, realizavam então os seus projetos, levavam a bom termo as suas empresas e as suas missões. Aquando das invasões, asseguravam uma defesa sólida; aquando das expedições punitivas, alcançavam a vitória. Por que razão? Simplesmente porque dirigiam valorizando a conformidade. Os Reis Sábios da Antiguidade, com efeito, dirigiam de uma tal maneira.»

12.8 Ora, os nossos contemporâneos poderiam objetar: «Os dirigentes e os chefes do mundo não foram de modo algum destituídos na nossa época. Como se explica então que a desordem reine no mundo?»

O Mestre Mozi diz: «Os dirigentes e os chefes da nossa época são fundamentalmente diferentes dos antigos. Tomemos o exemplo dos cinco tipos de punições adotados entre os Youmiao[11]. Os Reis Sábios do passado tinham estabelecido cinco formas de punições a fim de manterem a ordem no mundo. Nas mãos dos Youmiao, pelo contrário, elas acabaram por provocar perturbações no mundo. Serão estas cinco punições más em si mesmas? É antes o uso que se faz delas que é mau. É por isso que no Código Penal de Lü, um texto de um rei de outrora, se encontram as seguintes indicações:

"Entre os povos Miao, abusava-se das punições sem dar provas de discernimento. Limitaram-se a proclamar cinco punições brutais como leis." Isto significa, portanto, que por um bom uso das punições se mantém a ordem no povo; por um mau uso, transformam-se estas punições em cinco formas de brutalidade. Seriam estas cinco punições más em si mesmas? Era antes o uso que se fazia delas que era mau, de modo que estas punições se transformam em cinco formas de brutalidade.

É por isso que em Métodos e Ordens, um texto de um rei de outrora, se encontram as seguintes indicações: "Pela boca, pode-se fazer o bem

ou provocar violências." Isto significa, portanto, que por um bom uso da boca se pode fazer o bem; por um mau uso, espalhar-se-ão calúnias e instigações a roubar, pilhar e cometer violências. Será a boca má em si mesma? É antes o uso que se faz dela que é mau. Com efeito, pode-se servir dela para espalhar calúnias e instigações a roubar, pilhar e cometer violências.»

12.9 «Ora, na Antiguidade, designaram-se dirigentes e chefes cuja função consistia em manter a ordem no povo. De uma maneira análoga ao fio principal de uma meada de seda ou à corda mestra de uma rede, foram contratados para reunir todos os perversos e maus do mundo, conformando os princípios [de cada um] a critérios únicos. É por isso que no Xiang nian, um texto de um rei de outrora, se encontram as seguintes indicações:

Tendo fundado os Estados e implantado as capitais, procedeu-se à investidura de um monarca, dos príncipes e dos duques, não para que abusassem da sua posição privilegiada. Nomearam-se altos funcionários, mestres e chefes, não para que abusassem da sua vida cómoda. A repartição de papéis entre eles visava fazer reinar a justiça celeste.

Isto significa que na Antiguidade, o Ancestral Supremo, os espíritos e os deuses fundaram os Estados, implantaram as capitais e elevaram ao poder dirigentes e chefes, não para os condecorar concedendo-lhes altos postos, emolumentos generosos, riquezas e títulos nobiliárquicos, ou mesmo uma vida cómoda. A sua função consistia antes em proporcionar vantagens ao povo e libertá-lo dos seus males, em enriquecer os pobres e multiplicar a população, em trazer estabilidade em caso de perigo e em restabelecer a ordem em caso de perturbação. Tais eram os objetivos que os Reis Sábios da Antiguidade perseguiam.»

12.10 «Ora, os reis, os duques e os notáveis atuais exercem o poder penal e administrativo de modo totalmente diverso. Rodeiam-se, da direita à esquerda, de privilegiados e favoritos, de consanguíneos, dos seus pais e irmãos mais velhos ou de velhas amizades para designarem dirigentes e chefes. O povo sabe que os superiores não nomeiam dirigentes e chefes para que dirijam verdadeiramente, assegurando-lhe a ordem. É por isso que todas as pessoas formam coligações secretas e fações ocultas e ninguém aceita valorizar a conformidade com os seus

superiores. Superiores e inferiores não se conformam, portanto, aos mesmos princípios. Se os superiores e os inferiores não se conformam aos mesmos princípios, por um lado as recompensas e os elogios não bastarão para motivar os bons; por outro lado, as penas e os castigos não bastarão para dissuadir os maus. Como se sabe que é assim?

Suponhamos que os superiores, que detêm o poder sobre o Estado e as famílias, bem como os dirigentes e os chefes do povo, anunciam: "Vamos recompensar aqueles que merecem uma recompensa." Se os superiores e os inferiores não se conformarem aos mesmos princípios, os superiores recompensarão então aqueles que a multidão critica. Os homens comuns, com efeito, vivem em contacto com a multidão e são confrontados com as suas críticas. Por conseguinte, mesmo as recompensas que obtivessem por parte dos superiores não bastariam ainda para os motivar! Suponhamos que os superiores, que detêm o poder sobre o Estado e as famílias assim que os dirigentes e os chefes do povo anunciam:

"Vamos castigar aqueles que merecem um castigo." Ora, se os superiores e os inferiores não se conformarem aos mesmos princípios, os superiores punirão então aqueles que a multidão cumula de elogios. Os homens comuns, com efeito, vivem em contacto com a multidão e são suscetíveis de receber os seus elogios.

Por conseguinte, mesmo os castigos que os superiores lhes infligissem não bastariam ainda para os dissuadir! Se aqueles que detêm o poder sobre o Estado e sobre as famílias, bem como os dirigentes e os chefes do povo, não forem capazes de motivar os bons através de recompensas e elogios e de dissuadir os maus com penas e castigos, não será esta situação então "conforme" àquela que descrevemos no início, nomeadamente à época em que, aquando do despontar da humanidade, não existiam ainda dirigentes ou chefes? Se a presença ou a ausência de dirigentes e de chefes levam a circunstâncias equivalentes, não se está a seguir de modo algum a via que permite manter a ordem no seio do povo e unificar a multidão.»

12.11 « É por isso que os Reis Sábios da Antiguidade designavam dirigentes e chefes fundando simplesmente o seu julgamento no valor da conformidade. Assim, as impressões e as informações circulavam entre superiores e inferiores. Se os superiores, tendo coisas a esconder, negligenciavam as suas vantagens, os inferiores aprendiam-no e providenciavam-nas. Se os inferiores nutriam rancores por agravos acumulados, os superiores aprendiam-no e aliviavam-nos. Assim, se alguém, a milhares de *li* de distância, tivesse praticado uma boa ação, mesmo que os membros da sua casa não estivessem todos a par e que os habitantes da sua circunscrição e da sua aldeia não tivessem todos ouvido falar dela, o Filho do Céu aprendia-o e recompensava-o.

Se alguém, a milhares de *li* de distância, tivesse cometido uma má ação, mesmo que os membros da sua casa não estivessem todos a par e que os habitantes da sua circunscrição e da sua aldeia não tivessem todos ouvido falar dela, o Filho do Céu aprendia-o e castigava-o. Isto incitava então todas as pessoas do mundo a tremer de medo e a estremecer de terror: não ousavam ceder à perversão ou à maldade, pois diziam: "A visão e a audição do Filho do Céu são sobrenaturais!" Os reis de outrora replicavam: "Elas não são de modo algum sobrenaturais.

Ele exerce simplesmente a faculdade de solicitar a ajuda dos outros para ver e escutar com os olhos e ouvidos deles, para falar e proferir discursos com os lábios deles, para pensar e refletir com os espíritos deles, para empreender iniciativas com os membros do seu corpo." Uma vez que uma multidão de pessoas o ajudava a ver e a escutar, a sua visão e audição cobriam uma longa distância.

Uma vez que uma multidão de pessoas o ajudava a falar e a proferir discursos, a sua voz virtuosa trazia conforto sobre um vasto território. Uma vez que uma multidão de pessoas o ajudava a pensar e a refletir, os seus discursos, planos e cálculos encontravam um sucesso rápido. Uma vez que uma multidão de pessoas o ajudava a empreender as suas iniciativas e missões, ele levava-as rapidamente a bom termo.

Assim, a única razão pela qual os Reis Sábios da Antiguidade levavam a bom fim as suas missões e encontravam o sucesso, entregando o seu renome à posteridade, residia simplesmente no facto de serem capazes de dirigir através de uma valorização da conformidade.»

12.12 «Com efeito, um Hino dos Zhou, que é um texto dos reis de outrora, oferece a seguinte indicação: "Vieram visitar o rei e procuraram aprender o seu código." Isto quer dizer que, antigamente, os soberanos e os senhores feudais de cada Estado, na Primavera e no Outono, apresentavam-se na corte do Filho do Céu a fim de receber instruções rigorosas da sua parte. Retiravam-se de seguida para assegurar a ordem do seu Estado segundo o que tinham adquirido. Ninguém teria ousado recusar-lhe as suas homenagens. Nessa época, aliás, não se teria encontrado o menor apoio para ousar perturbar as instruções do Filho do Céu. Um Poema enuncia:

Os meus cavalos são brancos de crinas escuras.
As seis rédeas obedecem docilmente.
Eles conduzir-me-ão ao trote, ao galope.
Por todo o lado, inquirirei sobre as regras em vigor.
Depois:
Os meus cavalos são cinzentos-ferro, malhados de preto.
As seis rédeas assemelham-se a fios de seda.
Eles conduzir-me-ão ao trote, ao galope.
Por todo o lado, inquirirei sobre os planos concebidos.

Ora, isto quer dizer que, antigamente, quando os soberanos e os senhores feudais de cada Estado ouviam falar e viam boas ou más ações, precipitavam-se ao trote e ao galope para o transmitir ao Filho do Céu. Por conseguinte, recompensavam-se os talentos e castigavam-se os malvados de uma maneira adequada. Não se matavam inocentes, não se poupavam os culpados. Obtêm-se tais benefícios através de uma valorização da conformidade.»

12.13 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários do mundo actual desejam realmente enriquecer o seu Estado e as famílias, multiplicar a população, pôr ordem nas medidas penais e administrativas, apaziguar os génios do solo e dos cereais, devem imperativamente compreender o valor fundamental da conformidade.»

Capítulo 13 –

Valorizar a conformidade, C

13.1 O Mestre Mozi afirmou: «Os espíritos inteligentes deveriam assumir a missão de adotar uma política propícia à manutenção da ordem no Estado, nas famílias e no conjunto do povo, e evitar uma política que provoque distúrbios. Que política permite então manter a ordem no Estado, nas famílias e no conjunto do povo? A ordem reinará quando os superiores que dirigem compreendem as tendências dos inferiores; os distúrbios predominarão quando eles não compreendem as tendências dos inferiores.

Como se sabe que é assim? Se os superiores que dirigem compreendem as tendências dos inferiores, identificarão claramente, entre o povo, aqueles que são bons e aqueles que não o são. Se identificarem claramente, entre o povo, aqueles que são bons e aqueles que não o são, compreenderão quem são os bons a recompensar e quem são os malvados a castigar. Quando se recompensam os bons e se castigam os malvados, a ordem reinará necessariamente no Estado.

Se os superiores dirigem sem compreender as tendências dos inferiores, não identificarão claramente, entre o povo, aqueles que são bons e aqueles que não o são. Se não identificarem claramente, entre o povo, aqueles que são bons e aqueles que não o são, não compreenderão quem são os bons a recompensar e quem são os malvados a castigar. Se se dirige sem assegurar que os bons recebam recompensas e que os malvados sofram castigos, o Estado e a multidão enfrentarão necessariamente o distúrbio. Ora, quando as recompensas e os castigos mostram que não se compreendem as tendências dos inferiores, é imperativo realizar uma análise.»

13.2 Que política permite compreender as tendências dos inferiores? O Mestre Mozi diz então: «Trata-se simplesmente de adotar um único princípio justo para dirigir: valorizar a conformidade. Como se sabe que convém adotar um único princípio justo — a valorização da conformidade — para dirigir o mundo? Não será necessário abordar de uma maneira analítica as doutrinas pelas quais os Antigos dirigiam assegurando a ordem? Na Antiguidade, aquando da eclosão da humanidade no mundo, não existiam ainda dirigentes ou chefes. Cada um agia em seu nome em

vez de se unir ao conjunto do povo. Por conseguinte, a uma pessoa correspondia um princípio, a dez pessoas dez princípios, a cem pessoas cem princípios, a mil pessoas mil princípios, até que o número de pessoas e o das suas respetivas definições do justo se tornassem incalculáveis. Toda a gente defendia os seus princípios para criticar os princípios alheios. Para as questões graves, chegava-se às armas; para as banalidades, discutia-se.

Assim, no desejo de conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos, procedeu-se à seleção do indivíduo mais dotado de talentos a fim de o elevar ao poder, na qualidade de Filho do Céu. O Filho do Céu estimou que os seus únicos conhecimentos e as suas únicas forças não lhe teriam ainda permitido manter a ordem no mundo. Procedeu assim à seleção de três subordinados para os elevar ao poder na qualidade de duques. Os três duques, por sua vez, estimaram que os seus únicos conhecimentos e as suas únicas forças não lhes teriam ainda permitido assistir o Filho do Céu.

Procederam assim a uma repartição por Estados e à nomeação de senhores feudais. Os senhores feudais, por sua vez, estimaram que os seus únicos conhecimentos e as suas únicas forças não lhes teriam ainda permitido manter a ordem nos limites dos seus quatro confins. Procederam assim à seleção de subordinados para os elevar ao poder na qualidade de altos dignitários e de ministros. Os altos dignitários e os ministros, por sua vez, estimaram que os seus únicos conhecimentos e as suas únicas forças não lhes teriam ainda permitido assistir o seu soberano. Procederam assim à seleção de subordinados para os elevar ao poder como chefes de circunscrições e patriarcas.

Ora, na Antiguidade, sob o Filho do Céu, selecionaram-se e elevaram-se ao poder três duques, senhores feudais, altos dignitários e ministros, chefes de circunscrição e patriarcas, não a fim de lhes conceder privilégios especiais — riquezas, títulos nobiliárquicos, divertimentos ou mesmo uma vida folgada — mas para que ajudassem a gerir os distúrbios, bem como o sistema penal e administrativo. Evidentemente, com efeito, após a fundação dos Estados na Antiguidade e a implantação das capitais, elevou-se ao poder um monarca, reis, príncipes e duques, altos dignitários, cavalheiros, mestres e chefes não porque se desejasse

que eles se regozijassem, mas para que cumprissem o seu papel contribuindo para a manutenção da ordem no mundo.»

13.3 «Ora, por que razão atualmente os superiores não são capazes de manter a ordem entre os inferiores? Por que razão os inferiores não são capazes de servir os seus superiores, com o resultado de que superiores e inferiores apenas se prejudicam reciprocamente? É porque os princípios não são conformes. Se os princípios não são conformes, constituem-se cliques. Alguém poderia parecer bom aos superiores e receber recompensas.

Apesar das recompensas obtidas da parte dos superiores, não evitará as censuras do conjunto do povo. Por conseguinte, aqueles que são bons, mesmo que recebam recompensas, não se sentem necessariamente motivados. Por outro lado, alguém poderia parecer malvado aos superiores e sofrer castigos. Apesar dos castigos sofridos da parte dos superiores, ele poderia suscitar os elogios do conjunto do povo. Por conseguinte, aqueles que são malvados, mesmo que sofram castigos, já não sentem necessariamente o seu poder dissuasor. Assim, a política de recompensas e de elogios da parte dos superiores não permite motivar os bons, enquanto a sua política de censuras e de castigos não permite dissuadir os malvados. Por que razão? É porque os princípios não são conformes.»

13.4 Mas como se deve proceder se se deseja conformar todos os princípios do mundo a critérios únicos?

O Mestre Mozi afirmou então: «Por que não começar por agir sobre os patriarcas pedindo-lhes para emitirem a ordem e a admoestação seguinte no seio da sua família? "Quando se vê alguém que ama a família e lhe proporciona vantagens, é preciso transmiti-lo. Quando se vê alguém que odeia a família e lhe prejudica, é preciso igualmente transmiti-lo. Se, quando se vê alguém que ama a família e lhe proporciona vantagens, se transmite isso, tal equivale a amar a família e a proporcionar-lhe vantagens.

Se os superiores o souberem, atribuirão recompensas. Se a multidão ouvir falar disso, emitirá elogios. Se, quando se vê alguém que odeia a família e lhe prejudica, não se transmite isso, tal equivale a odiar a família

e a prejudicá-la. Se os superiores o souberem, infligirão castigos. Se a multidão ouvir falar disso, criticá-lo-á."

Então, todos os membros da família desejarão obter recompensas e elogios da parte dos seus chefes e dos seus superiores, e evitar as suas censuras e os seus castigos; eles relatarão as boas e as más ações. Os patriarcas compreenderão assim quem é bom e recompensá-lo-ão; compreenderão quem é malvado e castigá-lo-ão. Quando se recompensam os bons e se castigam os malvados, a ordem reinará necessariamente no seio da família. Ora, por que razão esta política permite manter a ordem no seio das famílias? É simplesmente porque se adota um único princípio justo para dirigir: valorizar a conformidade.»

13.5 «Uma vez que a ordem reine no seio das famílias, terá sido resolvida por esta via toda a problemática do Estado? Ainda não. O número de famílias no seio de um Estado é muito elevado. Cada um defende a sua própria família para criticar as famílias alheias. Então, para as questões graves, provocam-se distúrbios; para as banalidades, discute-se. Assim, seria ainda necessário pedir aos patriarcas para reconciliarem os princípios de cada família a fim de valorizar a conformidade em relação aos soberanos de cada Estado.

Os soberanos deveriam também emitir a ordem e a admoestação seguinte à multidão do seu Estado: "Quando se vê alguém que ama o Estado e lhe proporciona vantagens, é preciso transmiti-lo. Quando se vê alguém que odeia o Estado e lhe prejudica, é preciso igualmente transmiti-lo. Se, quando se vê alguém que ama o Estado e lhe proporciona vantagens, se transmite isso, tal equivale a amar o Estado e a proporcionar-lhe vantagens. Se os superiores o souberem, atribuirão recompensas. Se a multidão ouvir falar disso, emitirá elogios. Se, em contrapartida, quando se vê alguém que odeia o Estado e lhe prejudica, não se transmite isso, tal equivale a odiar o Estado e a prejudicá-la. Se os superiores o souberem, infligirão castigos. Se a multidão ouvir falar disso, criticá-lo-á."

Então, todos os habitantes do Estado desejarão obter recompensas e elogios da parte dos seus chefes e dos seus superiores, e evitar as suas censuras e os seus castigos. Assim, relatarão as boas e as más ações das pessoas que veem. Os soberanos de cada Estado compreenderão assim

quem é bom e recompensá-lo-ão; compreenderão quem é mau e castigá-lo-ão. Quando se recompensam os bons e se castigam os malvados, a ordem reinará necessariamente no seio do Estado. Ora, por que razão esta política permite manter a ordem no seio do Estado? A razão reside simplesmente na capacidade de adotar um único princípio justo para dirigir: valorizar a conformidade.»

13.6 «Uma vez que a ordem reine no Estado, terá sido resolvida por esta via toda a problemática do mundo? Ainda não. O número de Estados do mundo é muito elevado. Cada um defende o seu próprio Estado para criticar os outros Estados. Então, para as questões graves, travam-se combates; para as banalidades, discute-se. Assim, seria ainda necessário pedir aos soberanos de cada Estado que operassem uma escolha de princípios em cada Estado a fim de valorizar a conformidade em relação ao Filho do Céu.

O Filho do Céu deveria também emitir a ordem e a admoestação seguinte a toda a gente: "Quando se vê alguém que ama o mundo e lhe proporciona vantagens, é preciso transmiti-lo. Quando se vê alguém que odeia o mundo e lhe prejudica, é preciso igualmente transmiti-lo. Se, quando se vê alguém que ama o mundo e lhe proporciona vantagens, se transmite isso, tal equivale a amar o mundo e a proporcionar-lhe vantagens. Se os superiores o souberem, atribuirão recompensas. Se a multidão ouvir falar disso, emitirá elogios. Se, em contrapartida, quando se vê alguém que odeia o mundo e lhe prejudica, não se transmite isso, tal equivale a odiar o mundo e a prejudicá-la. Se os superiores o souberem, infligirão castigos. Se a multidão ouvir falar disso, criticá-lo-á."

Então, todas as pessoas do mundo desejarão obter recompensas e elogios da parte dos seus chefes e dos seus superiores, e evitar as suas censuras e os seus castigos. Assim, relatarão as boas e as más ações das pessoas que veem. O Filho do Céu compreenderá assim quem é bom e recompensá-lo-á; compreenderá quem é mau e castigá-lo-á. Quando se recompensam os bons e se castigam os malvados, a ordem reinará necessariamente no mundo. Ora, por que razão esta política permite manter a ordem no mundo? É simplesmente porque se adota um único princípio justo para dirigir: valorizar a conformidade.»

13.7 «Uma vez que a ordem reine no mundo, o Filho do Céu deve ainda reconciliar todos os princípios justos a fim de valorizar a conformidade em relação ao Céu. Assim, a doutrina que insiste no valor da conformidade, aplicada ao nível mais alto pelo Filho do Céu, permite manter a ordem no mundo; aplicada a um nível intermédio pelos senhores feudais, permite manter a ordem no Estado; aplicada numa escala reduzida pelos patriarcas, permite manter a ordem no seio das famílias. É por isso que a sua aplicação numa grande escala, para a manutenção da ordem no mundo, não causará qualquer falha; a sua aplicação numa escala reduzida, para a manutenção da ordem em cada Estado e em cada família singularmente, não conduzirá à saturação. Tal é a via em questão.»

13.8 Daí o provérbio: fazer reinar a ordem nos Estados do mundo é como fazê-la reinar no seio de uma única família; guiar todos os povos do mundo é como guiar um único indivíduo. Será que é apenas no Mestre Mozi que se encontra esta ideia ou encontra-se também nos reis de outrora? Na realidade, aparece também aí. Os Reis Sábios dirigiam através de uma valorização da conformidade, com o resultado de que a ordem reinava no mundo. Como se sabe que era assim? Num texto de um rei de outrora tal como a *Grande Haranga*, é dito: "Se um homem medíocre vê ou ouve falar de uma acção criminosa ou de uma intriga e não a relata, expõe-se ao mesmo tratamento que o culpado." Isto significa que se alguém, tendo visto uma ação perversa e depravada, não a transmitisse, tornava-se tão culpado como aquele que a tinha cometido.

13.9 Com efeito, quando a ordem reinava no mundo sob os Reis Sábios da Antiguidade, os servidores pessoais e os assistentes que selecionavam eram todos probos. Dado que os Reis Sábios podiam contar com a ajuda de muitas pessoas do exterior para ver e escutar, realizavam os seus projetos antes de qualquer outra pessoa; levavam a bom termo as missões que empreendiam antes de qualquer outra pessoa; a sua glória e notoriedade espalhavam-se antes das de qualquer outra pessoa.

Gozavam de tais vantagens apenas porque podiam confiar na sua gente no desempenho das suas missões. Um antigo ditado afirma: "Vê-se melhor com dois olhos do que com um olho. Ouve-se melhor com duas orelhas do que com uma orelha. Tem-se uma melhor preensão com duas mãos do que com uma mão." Os Reis Sábios gozavam de tais vantagens

apenas porque podiam confiar na sua gente no desempenho das suas missões. É por isso que, quando na Antiguidade a ordem reinava no mundo, se a mais de mil *li* de distância um indivíduo demonstrasse talento, mesmo que alguns habitantes da sua circunscrição ou da sua aldeia não tivessem ainda ouvido falar disso e não o tivessem ainda visto, os Reis Sábios sabiam-no e recompensavam-no. Se a mais de mil *li* de distância houvesse alguém malvado, mesmo que alguns habitantes da sua circunscrição ou da sua aldeia não tivessem ainda ouvido falar disso e não o tivessem ainda visto, os Reis Sábios sabiam-no e castigavam-no. Poder-se-á então atribuir realmente aos Reis Sábios uma orelha apurada e um olho clarividente?

Como teriam eles conseguido ver a fundo, apenas do seu ponto de vista, fenómenos a mais de mil *li* de distância? Como teriam eles conseguido ouvir a fundo, apenas do seu ponto de escuta, informações provenientes de mais de mil *li* de distância? Os Reis Sábios viam sem se deslocar e ouviam sem se aproximar. O que obrigava então todos os bandidos, os agitadores, os salteadores e os malfeitores a errar por todo o mundo sem encontrar um lugar onde se instalar para reincidir? Uma perfeita mestria da arte de dirigir focada no valor da conformidade.

13.10 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Em geral, o povo não se deixará guiar por aqueles que lhe impõem o valor da conformidade sem o amarem com solicitude. Ou seja, é preciso amá-lo com solicitude a fim de o guiar; é preciso inspirar uma profunda confiança a fim de o gerir. Estimulá-lo-emos prometendo riquezas e títulos nobiliárquicos; refreá-lo-emos ameaçando com castigos claros. Dirigindo assim, não poderíamos impedi-lo de se conformar a nós, mesmo que o quiséssemos.»

13.11 Assim, o Mestre Mozi diz: « Se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários atuais desejam realmente atingir o seu objetivo pondo em prática a benevolência e os princípios justos, e chegar a um estatuto ainda mais elevado; se desejam manter-se no meio da via dos Reis Sábios a um nível superior, e proporcionar vantagens ao Estado, às famílias e ao conjunto do povo num plano inferior, então devem imperativamente compreender a pertinência desta doutrina que preconiza valorizar a conformidade. A conformidade reveste um valor fundamental na arte de dirigir e uma função essencial na manutenção da ordem estatal.»

Comentário dos capítulos 14, 15 e 16

A doutrina do amor universal (*jian ai*) ou, em termos mais filológicos, do amor recíproco universalizado (*jian xiang ai*) conta entre as mais célebres do *Mozi*. Inscrevendo-se numa conceção meritocrática da organização da sociedade e do Estado, ela deriva de uma radicalização da crítica do nepotismo. A fim de eliminar as desordens e as violências que causam estragos no mundo, os moístas preconizam uma forma de solidariedade sistemática fundada na entreajuda, na assistência mútua e na troca de serviços entre todos os seres humanos, e isto, sem de modo algum desestruturar nem a hierarquização dos papéis familiares e das funções públicas, nem a visão bipartida da sociedade que a sustenta (a distinção entre superiores e inferiores).

Segundo o pensamento moísta, importa com efeito renunciar, num primeiro momento, à busca do lucro pessoal (*zi li*) e das vantagens privadas a fim de obter, em troca, um tratamento análogo da parte dos outros e chegar assim a uma situação de equidade e de equilíbrio geral por uma simples restituição dos serviços prestados a outrem.

Aqui tens a tradução integral e fiel para **Português Europeu (PT-EU)** da secção de comentário e dos capítulos 14 e 15, respeitando todas as tuas diretrizes (manutenção de *itálico*, exclusão de notas, numeração de páginas e caracteres chineses).

Comentário dos capítulos 14, 15 e 16

No plano terminológico, os autores dos três capítulos (*pian*) constitutivos do livro (*juan*) IV esforçam-se por conservar um vocabulário moral respeitador das normas e dos princípios partilhados no seio de várias escolas de sabedoria da China clássica. Assim, não hesitam em valorizar a benevolência (*ren*) e a piedade filial (*xiao*) da parte dos filhos, a clemência (*ci*) da parte dos pais, a magnanimidade (*hui*) do lado dos soberanos e a lealdade (*zhong*) da parte dos ministros. Na realidade, as virtudes recomendadas sofrem uma extensão relacional que acaba por lhes alterar profundamente o sentido e a natureza.

A solicitude imparcial consiste, por exemplo, em dar provas de piedade filial não só para com os seus pais, mas também para com os

pais de outrem, de uma maneira indiferenciada, até apagar as preferências naturais e a predileção pelos membros da sua própria família. A um nível estatal, esta atitude de abertura à alteridade levaria a respeitar os soberanos de todos os Estados (*guo*), incluindo o seu, de uma maneira análoga e equivalente, e a criar, portanto, as condições propícias à manutenção da paz. Nesta perspetiva, os superiores e as elites no poder abster-se-iam também de oprimir os seus subordinados e de lançar ataques militares contra os outros reinos. A alteridade de que se trata não é abstrata, mas corresponde a figuras e dimensões precisas da vida familiar, social e política, procedendo do recinto privado para atingir a esfera pública e interestatal.

O termo *jian* — «estender-se, juntar, simultaneamente» (empregue na sua função adverbial, adjetival ou verbal conforme a tradução) — evoca justamente a ideia de assimilar os outros a si próprio, a esfera familiar à dimensão extrafamiliar na busca de benefícios. *Jian* é o antónimo de *bie* — «distinguir, separar» —, que qualifica as atitudes particularistas consistentes em conceder prioridade a si próprio e aos seus próximos no usufruto das vantagens e na implementação da conduta moral. O termo genérico *ai* — «amar, amor» — refere-se à virtude suprema que engloba o conjunto dos comportamentos corretos fundados na piedade filial, na clemência, na lealdade, na magnanimidade, etc.

Ora, seria errado atribuir uma conotação sentimental ou emocional a este ideal, que indica sobretudo uma disposição segundo a qual os interesses pessoais só adquirem a sua legitimidade ao desenvolverem um espírito de dedicação para com a coletividade. A injunção de não privilegiar os seus próximos, com efeito, despe o amor indiferenciado de todo o desejo individual, pois as preferências são um sinal de particularismo. A noção de altruísmo também não convém para explicar esta doutrina, visto que o eu (as vantagens pessoais) não se apaga em proveito do outro. A solicitude que se trata de universalizar supõe então uma reciprocidade (*xiang*) perfeita na troca (*jiao*) de benefícios.

Esta definição é pertinente para compreender a conceção moísta do amor recíproco universalizado, que indica justamente uma forma de solidariedade vantajosa. Mozi e os seus discípulos supõem que a dinâmica da reciprocidade e da entreajuda se desencadeia pela força das

coisas: com a condição de atingir a extensão máxima de uma atitude de preocupação pelo outro, a restituição dos benefícios alargados tornar-se-ia automática e todos os seres humanos dela tirariam proveito. Alexandra David-Néel resume a mensagem moísta com esta fórmula esclarecedora: «Agi para com o vosso próximo como se o amásseis. Fazei isso para vossa mútua vantagem.» Léon Vandermeersch dá uma explicação ainda mais desencantada: «Toda a doutrina moísta repousa assim no equívoco da expressão *jian ai*, entendida como o amor universal quando significa muito exatamente o cúmulo dos egoísmos.»

A teoria do amor universal ou da solidariedade recíproca vantajosa provém, portanto, tanto da deontologia como do pragmatismo: os autores sublinham a importância de alargar a solicitude além da esfera pessoal, familiar e privada, evocando ao mesmo tempo razões de ordem moral, em termos prescritivos, e de ordem utilitária, sugerindo um cálculo dos lucros. Os Sages (*sheng ren*) e os seres benevolentes (*ren ren*) têm o dever (*bi*) de levar a cabo uma reflexão lúcida sobre as causas dos distúrbios no mundo, de promover medidas vantajosas (*li*) para a população e de eliminar tudo o que prejudica (*hai*) a coletividade.

A sabedoria, a benevolência e a estabilidade são assim colocadas em termos axiomáticos: repousando na evidência moral e no bom senso, elas não dão azo a discussão. A tensão argumentativa incide antes sobre as causas da desordem e da violência — nomeadamente a falta de amor recíproco — e sobre os meios mais eficazes para assegurar à humanidade condições de vida aceitáveis. O princípio da universalidade pretende ser útil: «Se não se pudesse mostrar a sua utilidade, nós próprios o criticaríamos», insiste Mozi.

Forçoso é constatar que o ser humano não supera espontaneamente as suas preferências e predileções. Ora, os moístas estão conscientes da conotação utópica inerente à sua doutrina; antecipam então as objeções dos seus adversários comparando o grau de dificuldade (*nan*) que a realização do amor universal comporta com o nível de sofrimento relativo a outras linhas de conduta: a solidariedade vantajosa exigiria menos esforços do que suportar as consequências nefastas da política belicosa e arbitrária exercida por certos dirigentes. Vários exemplos semi-históricos corroboram a argumentação moísta a fim de mostrar que, por um lado, o povo é capaz de realizar empreendimentos muito árduos e perniciosos

para contentar os seus superiores e satisfazer os seus caprichos; e que, por outro lado, os Reis Sábios do passado encarnavam concretamente o ideal universalista, retomado por Mozi numa época posterior.

Várias tradições de sabedoria, na China como noutras partes, consideram a reciprocidade como uma exigência incontornável para se realizar na virtude: os contributos do moísmo não são inovadores neste ponto. O espírito de reciprocidade (*shu*, termo que se traduz também por «mansidão») inspira, por exemplo, a regra de ouro que Confúcio recomendava vivamente aos seus discípulos, formulando uma célebre injunção negativa:

Zi Gong perguntou: «Existe uma única máxima que se poderia pôr em prática toda a vida?»

O Mestre respondeu: «Poderia tratar-se apenas da mansidão, não é verdade? Não impor aos outros o que não se deseja para si próprio.»

A intenção moísta demarca-se desta posição na medida em que relativiza a importância dos desejos (*yu*) pessoais (*ji* — «si próprio») na ação moral. A sua especificidade reside na intenção de conjugar a busca do bem com a apologia do útil, ultrapassando as estruturas parentais sem, contudo, as eliminar. O amor universal é decerto interessado, pois visa produzir uma reação análoga no outro e obter assim uma propagação de benefícios. Ao mesmo tempo, o objetivo último perseguido é a cessação dos males que afligem a humanidade, tais como a guerra, os abusos do poder e as violências perpetradas contra os inocentes.

O universalismo a que Mo Di aspirava não escapou às críticas severas dos letrados confucionistas, que julgavam a dedicação para com os seus próprios ascendentes como uma prioridade moral absoluta. Não sendo o respeito pelo seu soberano mais do que uma extensão política da piedade filial, Mengzi condenava frontalmente Mozi, pois a aplicação dos seus discursos (*yan*) teria provocado uma regressão à condição bestial: «[...] o senhor Mo preconizava o amor universal, implicando a rejeição do seu pai.

Rejeitar o seu pai e o seu soberano é tornar-se como os animais selvagens.» No *Mengzi*, a conduta moral do senhor Mo é, além disso,

ridicularizada: fiel ao seu ideal de solicitude imparcial, Mozi «ter-se-ia feito rapar o corpo da cabeça aos pés para beneficiar o mundo»!

Capítulo 14

O amor universal, A

14.1 Os Sábios, que assumem a missão de manter a ordem no mundo, são obrigados a conhecer a origem do distúrbio a fim de restabelecer a ordem eficazmente. Se ignorarem a origem do distúrbio, serão incapazes de restabelecer a ordem. A sua situação apresenta uma analogia com a de um médico que trata um doente: ele é obrigado a conhecer a origem da doença a fim de a tratar eficazmente. Se ignorar a origem da doença, será incapaz de a tratar. Por que razão a gestão dos distúrbios seria exceção? É-se obrigado a conhecer a origem do distúrbio a fim de restabelecer a ordem eficazmente. Se se ignorar a origem do distúrbio, ser-se-á incapaz de restabelecer a ordem.

14.2 Os Sábios, que assumem a missão de manter a ordem no mundo, devem imperativamente analisar a origem do distúrbio. Qual é então a origem do distúrbio que ressalta de uma análise pertinente? É a falta de amor recíproco. O defeito de piedade filial da parte dos ministros e dos filhos para com os soberanos e os pais remete para a definição de distúrbio. Os filhos amam-se a si próprios sem amarem o seu pai. Assim, despreocupados com o seu pai, apenas pensam nas suas próprias vantagens. Os irmãos mais novos amam-se a si próprios sem amarem os seus irmãos mais velhos. Assim, despreocupados com os seus irmãos mais velhos, apenas pensam nas suas próprias vantagens.

Os ministros amam-se a si próprios sem amarem o seu soberano. Assim, despreocupados com o seu soberano, apenas pensam nas suas próprias vantagens. Eis casos que remetem para a definição de distúrbio. O defeito de clemência da parte dos pais para com os filhos, da parte dos irmãos mais velhos para com os mais novos, da parte dos soberanos para com os ministros remete igualmente para a definição de distúrbio mundial. Um pai que se ama sem amar os seus filhos, despreocupado com os seus filhos, apenas pensará nas suas próprias vantagens. Um irmão mais velho que se ama sem amar os seus irmãos mais novos, despreocupado com os seus irmãos mais novos, apenas pensará nas suas

próprias vantagens. Um soberano que se ama sem amar os seus ministros, despreocupado com os seus ministros, apenas pensará nas suas próprias vantagens. Porquê? A falta de amor recíproco está na origem de todas estas situações.

A mesma ideia aplica-se, por extensão, aos salteadores e aos malfeitores do mundo. Os salteadores amam a sua própria casa sem amarem as casas alheias. Assim, assaltam as casas alheias a fim de tirar vantagens para a sua própria casa. Um malfeitor ama viver sem amar os outros, assim inflige malefícios a outrem a fim de tirar vantagens para a sua própria vida. Porquê? A falta de amor recíproco está na origem destas duas situações.

A mesma ideia aplica-se, por extensão, aos grandes magistrados que semeiam o distúrbio entre as famílias e aos senhores feudais que provocam guerras interestatais. Os grandes magistrados, cada um do seu lado, amam a sua própria família sem amarem as famílias alheias. Assim, semeiam o distúrbio nas famílias alheias a fim de tirar vantagens para a sua própria família. Os senhores feudais, cada um do seu lado, amam o seu próprio Estado sem amarem os outros Estados. Assim, fazem a guerra contra os outros Estados a fim de tirar vantagens para o seu próprio Estado. Todos estes exemplos completam o repertório dos distúrbios do mundo. Ora, uma análise de todas estas situações mostrará que a origem é a falta de amor recíproco.

14.3 Suponhamos que todos os seres humanos do mundo se amam reciprocamente, de uma maneira universal, e que cada um ama outrem como se ama a si próprio. Haveria ainda indivíduos desprovidos de piedade filial? Quando se perceciona o seu pai, os seus irmãos mais velhos e o seu soberano como a si próprio, para com quem se faltaria à piedade filial? Haveria ainda indivíduos desprovidos de clemência? Quando se perceciona os seus irmãos mais novos, os seus filhos e os seus ministros como a si próprio, para com quem se faltaria à clemência? Já que a piedade filial e a clemência não faltariam mais, haveria ainda salteadores e malfeitores?

Ora, quando se perceciona as casas alheias como a sua, quem praticaria assaltos? Quando se perceciona a vida de outrem como a sua, quem cometeria malefícios? Com efeito, não haveria nem salteadores

nem malfeitores. Haveria ainda grandes magistrados que semeassem o distúrbio entre as famílias e senhores feudais que provocassem guerras interestatais? Quando se percciona as famílias alheias como a sua, quem semearia ainda o distúrbio? Quando se perceciona os outros Estados como o seu, quem faria ainda a guerra? Com efeito, nenhum grande magistrado semearia mais o distúrbio entre as famílias, nenhum senhor feudal provocaria mais guerras interestatais.

Suponhamos que todas as pessoas do mundo se amam reciprocamente, de uma maneira universal: não se assistiria nem a guerras interestatais nem a distúrbios entre famílias; não haveria nem salteadores nem malfeitores. Os soberanos, os ministros, os pais e os filhos seriam todos capazes de piedade filial ou de clemência. Desta maneira, a ordem reinaria no mundo.

14.4 Ora, como é possível que os Sábios, embora assumindo a missão de manter a ordem no mundo, não reprimam o ódio preconizando o amor? Com efeito, o amor recíproco universalizado no mundo acarreta a ordem, enquanto o ódio recíproco generalizado acarreta o distúrbio. Por todas estas razões, o Mestre Mozi diz: «É imperativo preconizar o amor de outrem!»

Capítulo 15

O amor universal, B

15.1 O Mestre Mozi afirmou: «Os homens benevolentes, a fim de cumprirem a sua missão, devem desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males. Tal é a sua missão.»

O que é então vantajoso para toda a gente? Quais são os males do mundo?

Mozi afirmou: «Ora, as guerras interestatais, as usurpações recíprocas entre famílias, os malefícios recíprocos entre os homens, a falta de magnanimidade e de lealdade entre soberanos e ministros, a falta de clemência e de piedade filial entre pais e filhos, a falta de harmonia e os desacordos entre irmãos mais velhos e irmãos mais novos contam entre os males do mundo.»

15.2 De onde derivam então estes males? Não derivam eles de uma falta de amor recíproco?

Mozi afirmou: «Derivam de uma falta de amor recíproco. Ora, os senhores feudais actuais não sabem amar senão o seu Estado sem amarem os outros Estados, de sorte que não hesitam em favorecer o seu Estado fazendo a guerra contra os outros Estados. Os chefes de família actuais não sabem amar senão a sua família sem amarem as famílias alheias, de sorte que não hesitam em favorecer a sua família usurpando sobre as famílias alheias. Os nossos contemporâneos não sabem amar senão a sua própria vida sem amarem a de outrem, de sorte que não hesitam em favorecer-se em detrimento dos outros, infligindo-lhes malefícios. É óbvio que a ausência de amor recíproco entre senhores feudais acarreta forçosamente combates selvagens.

A ausência de amor recíproco entre chefes de família acarreta forçosamente usurpações recíprocas. A ausência de amor recíproco entre os homens acarreta forçosamente malefícios recíprocos. A ausência de amor recíproco entre soberanos e ministros acarreta uma falta de benevolência e de lealdade. A ausência de amor recíproco entre pais e filhos acarreta uma falta de clemência e de piedade filial. A ausência de amor recíproco entre irmãos mais velhos e mais novos acarreta uma falta de harmonia e desacordos.

Se o amor recíproco falta entre todos os seres humanos, necessariamente os fortes dominarão os fracos, as massas esmagarão as minorias, os ricos oprimirão os pobres, os nobres desprezarão os humildes, os hipócritas enganarão os ingénuos. Em geral, todas as adversidades, as usurpações, os rancores e as hostilidades do mundo derivam da ausência de amor recíproco. Os seres benevolentes criticam, portanto, este estado de coisas.»

15.3 Já que criticam este estado de coisas, que alternativa propõem?

O Mestre Mozi afirmou: «A alternativa reside na lei do amor recíproco universalizado e da troca geral de vantagens.»

Qual é então a lei do amor recíproco universalizado e da troca geral de vantagens?

O Mestre Mozi afirmou: «Trata-se de percecionar os outros Estados como o seu, as casas alheias como a sua e os outros como a si próprio. Com efeito, se os senhores feudais se amassem reciprocamente, não se entregariam a combates selvagens. Se os chefes de família se amassem reciprocamente, não cometeriam usurpações recíprocas. Se os homens se amassem reciprocamente, não se infligiriam malefícios recíprocos. Se os soberanos e os ministros se amassem reciprocamente, uns seriam benevolentes e os outros leais.

Se os pais e os filhos se amassem reciprocamente, uns seriam clementes e os outros dariam provas de piedade filial. Se os irmãos mais velhos e os irmãos mais novos se amassem reciprocamente, estariam em harmonia e em acordo. Se todos os seres humanos se amassem reciprocamente, os fortes não dominariam os fracos, as massas não esmagariam as minorias, os ricos não oprimiriam os pobres, os nobres não desprezariam os humildes, os hipócritas não enganariam os ingénuos. Em geral, é pelo amor recíproco que se previne o aparecimento dos males, das usurpações, dos rancores e das hostilidades no mundo. Os seres benevolentes fazem, portanto, o seu elogio.»

15.4 Ora, os cavalheiros e os dignitários do mundo atual objetam: «Seria sem dúvida excelente chegar a tal universalidade. Todavia, o problema reside em que esse objetivo é difícil para toda a gente.»

O Mestre Mozi afirma: «O único problema reside em que os cavalheiros e os dignitários do mundo, por falta de discernimento, não se apercebem do que é vantajoso. Com efeito, todas as pessoas do mundo acham difícil suportar uma ofensiva contra uma cidade fortificada, combates selvagens, ou sacrificar a sua vida pela fama. No entanto, se os soberanos daí retirarem prazer, multidões de pessoas são capazes de executar esse género de planos. Em comparação, o amor recíproco universalizado e a troca geral de vantagens oferecem oportunidades extraordinárias.

Necessariamente, quem ama outrem receberá por sua vez o amor dos outros; quem proporciona vantagens a outrem receberá por sua vez vantagens da parte dos outros; quem odeia outrem sofrerá por sua vez o ódio dos outros; quem faz mal a outrem sofrerá por sua vez o mal da parte dos outros. Em que consiste então a dificuldade? O único problema

reside em que os superiores se recusam a considerar este princípio para dirigir e que os cavalheiros não o tomam em consideração nas suas diligências.»

Aqui tens a tradução integral e fiel para **Português Europeu (PT-EU)**, mantendo os termos em *itálico* e ignorando as notas e numerações de página, conforme solicitado.

15.5 «No passado, o duque Wen de Jin adorava cercar-se de cavalheiros horrivelmente vestidos. Por conseguinte, todos os seus ministros usavam peles de ovelha ou de carneiro, prendiam a sua espada a cinturões de couro e cobriam-se com um barrete de seda cozida branqueada. Apresentavam-se então na corte para visitar o soberano e saíam dela por fileiras. Por que razão? O soberano daí retirava prazer e os seus ministros executavam-no.

No passado, o rei Ling de Chu adorava cercar-se de cavalheiros de cintura fina. Por conseguinte, todos os seus ministros limitavam-se a uma única refeição por dia. Apertavam o cinto em torno dos flancos após terem expirado. Conseguiam levantar-se apoiando-se contra as paredes. Ao fim de um ano, a corte tinha adquirido um aspeto lúgubre e sombrio. Por que razão? O soberano daí retirava prazer e os seus ministros eram capazes de o contentar.

No passado, o rei Goujian de Yue adorava cercar-se de cavalheiros-combatentes corajosos; ele treinou os seus ministros, que aceitaram docilmente as suas exortações. Incendiou o seu barco deixando-o consumir-se nas chamas. Pôs à prova os seus cavalheiros-combatentes exclamando: "Todos os tesouros do Estado de Yue encontram-se aí dentro!". O rei de Yue em pessoa bateu o tambor para incitar os cavalheiros-combatentes a entrar. Estes, assim que ouviram o rufar do tambor, precipitaram-se em confusão. Mais de cem guardas avançaram através das chamas e pereceram. O rei de Yue deu então o sinal de retirada batendo as cimeiras de bronze.»

15.6 É por isso que o Mestre Mozi afirma: «Ora, todas as pessoas do mundo acham difícil diminuir as suas refeições, vestir-se de uma maneira horrível, sacrificar a sua vida pela fama. No entanto, se os soberanos daí retirarem prazer, multidões são capazes de executar este género de

planos. Em comparação, o amor recíproco universalizado e a troca geral de vantagens oferecem oportunidades extraordinárias.

Necessariamente, quem ama outrem receberá por sua vez o amor dos outros; quem proporciona vantagens a outrem receberá por sua vez vantagens da parte dos outros; quem odeia outrem sofrerá por sua vez o ódio dos outros; quem faz mal a outrem sofrerá por sua vez o mal da parte dos outros. Em que consiste então a dificuldade a este respeito? O único problema reside em que os superiores não tomam em consideração este princípio para dirigir e que então os cavalheiros não o tomam em consideração nas suas diligências.»

15.7 Ora, os cavalheiros e os dignitários do mundo atual objetam: «Seria sem dúvida excelente chegar a tal universalidade. Todavia, é um ideal impossível de realizar. Por analogia, é como pretender levantar o Monte Tai ou atravessar a vau o Rio Amarelo ou o Ji.»

Mestre Mozi replica: «A analogia não é pertinente. É legítimo afirmar que para levantar o Monte Tai ou para atravessar o Rio Amarelo ou o Ji, esgotar-se-iam todas as forças em vão. Desde a Antiguidade até aos nossos dias, ninguém jamais foi capaz de realizar tais objetivos. Em comparação, o amor recíproco universalizado e a troca geral de vantagens oferecem oportunidades extraordinárias. Na Antiguidade, os Reis Sábios realizaram estes objetivos.» Como se sabe?

«Na Antiguidade, quando Yu reinava sobre o mundo, a Oeste realizou trabalhos no Rio Ocidental e no Yudou a fim de escoar as águas do Qu, do Sun e do Huang. A Norte, mandou construir diques no Yuan e no Gu para que desaguassem nos canais do Houzhidi e do Huchi. O curso do Rio Amarelo foi separado pelo Monte Dizhu e um túnel foi perfurado através do Longmen em benefício de Yan, de Dai, das populações Hu, Mo e daquelas do Rio Ocidental.

A Este, irrigou a Alta Planície e mandou construir diques no pântano Mengzhu; as águas foram distribuídas em nove canais a fim de criar uma barragem contra os cursos de água das terras orientais, em benefício dos povos dos territórios Ji. Ao Sul, fez com que o Jiang, o Han, o Huai e o Ru, correndo para Este, desaguassem no leito dos Cinco Lagos em benefício dos povos de Jing ou Chu, de Gan, de Yue, bem como dos bárbaros meridionais (os Yi). Eis, pois, o relato dos empreendimentos de Yu, um

exemplo de universalidade que poderíamos pôr em prática na nossa época.

No passado, quando o rei Wen reinava sobre as terras ocidentais, o seu esplendor apareceu como o sol e a lua, e difundiu-se nas quatro direções. Impediu os grandes Estados de oprimir os pequenos Estados, as massas de oprimir as pessoas isoladas e as minorias, os malvados e os poderosos de se apropriarem dos cereais (tal como o milho) dos agricultores, dos seus cães e dos seus porcos. O Céu mostrou-se sensível à clemência do rei Wen.

Assim, as pessoas idosas e sem filhos encontravam um lugar onde habitar até ao fim dos seus dias; aqueles que estavam isolados, sós, sem irmãos, encontravam a ocasião de partilhar a sua vida com outras pessoas; os jovens que tinham perdido os pais encontravam apoio e assistência para crescer. Eis, pois, os empreendimentos do rei Wen, um exemplo de universalidade que poderíamos pôr em prática na nossa época.

No passado, o rei Wu preparava-se para prestar culto pelos trilhos escarpados do Monte Tai. Relatou-se a sua invocação: "Monte Tai! Eu, o rei dos Zhou, que descendo da via real, presto-vos este culto. O maior empreendimento cumpriu-se doravante com sucesso; homens benevolentes puseram-se à obra a fim de salvar os povos dos Shang, dos Xia, os Man, os Yi e as tribos dos Mo. Mesmo que os membros da linhagem dos Zhou não faltem, não igualam estes homens tão benevolentes. Se se cometerem faltas nas dez mil regiões, que mas imputem apenas a mim!". Eis, pois, o relato dos empreendimentos do rei Wu, um exemplo de universalidade que poderíamos pôr em prática na nossa época.»

15.8 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: « Se os cavalheiros e os dignitários do mundo actual desejam do fundo do coração e concretamente que se viva na riqueza e na ordem, não tolerando a pobreza e o distúrbio no mundo, devem visar o amor recíproco universalizado e a troca geral de vantagens. Esta lei dos Reis Sábios constitui a via para manter a ordem no mundo: é imperativo nela empenhar-se.»

Capítulo 16

O amor universal, C

16.1 O Mestre Mozi afirmou: «Os homens benevolentes, que têm uma missão a cumprir, devem empenhar-se em desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e em libertá-lo dos seus males.»

Ora, quais são os males mais graves do mundo da nossa época?

Mozi diz: «As guerras que os grandes Estados movem contra os pequenos Estados, os distúrbios que as grandes famílias semeiam no seio das pequenas famílias, as opressões que os fortes exercem sobre os fracos, as tiranias que as massas infligem às minorias, os enganos que os hipócritas fazem sofrer aos ingénuos, o desprezo pelos humildes por parte dos nobres contam-se entre os males do mundo.

Depois, a falta de magnanimidade por parte dos soberanos e de lealdade por parte dos ministros, a falta de clemência por parte dos pais e de piedade filial por parte dos filhos contam também entre os males do mundo. Depois, os danos e os malefícios que os mais humildes infligem uns contra os outros brandindo armas e punhais, utilizando venenos, substâncias tóxicas, água e fogo contam também entre os males do mundo. Examinemos então a fundo a fonte da qual derivam estes numerosos males.

De onde derivam? Talvez do amor de outrem? Das vantagens que se proporcionariam a outrem? Com certeza que não. São a consequência inelutável do ódio de outrem, dos malefícios que se infligem a outrem. Se se tivesse de escolher um nome para aqueles que odeiam os outros e lhes infligem malefícios, seria universalistas ou particularistas? Com certeza que se diria particularistas. Ora, os males mais graves do mundo não são o resultado de uma tendência geral ao particularismo? Convém, portanto, criticar o particularismo.»

16.2 Mozi diz: «Quem critica os outros deve propor uma alternativa. Criticar os outros sem propor uma alternativa é como — por analogia — pretender proteger-se da água por meio da água e do fogo por meio do fogo. Sem dúvida que tal propósito seria inadmissível.»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «A alternativa ao particularismo é a universalidade.»

Mas por que razão é admissível afirmar que a alternativa ao particularismo é a universalidade?

Mozi diz: «Se se considerassem os outros Estados como o seu, quem empurraria o seu próprio Estado a fazer a guerra contra os outros Estados, já que se tratariam os outros como a si próprio?! Se se considerassem as outras capitais como a sua, quem empurraria a sua própria capital a ocupar as outras capitais, já que se tratariam os outros como a si próprio?! Se se considerassem as famílias alheias como a sua, quem empurraria a sua própria família a semear o distúrbio no seio das famílias alheias, já que se tratariam os outros como a si próprio?!

Com efeito, a ausência de guerras e de ocupações recíprocas entre Estados e entre capitais, a ausência de distúrbios e de malefícios recíprocos entre os homens e as famílias representam males ou antes vantagens para o mundo? Com certeza que se trata de vantagens. Examinemos então a fundo a fonte da qual derivariam estas numerosas vantagens. De onde derivariam? Talvez do ódio ou dos malefícios que se infligem a outrem? Com certeza que não.

Seriam a consequência necessária do amor de outrem, das vantagens que se proporcionam a outrem. Se se tivesse de escolher um nome para aqueles que amam e proporcionam vantagens a outrem, seria particularistas ou universalistas? Com certeza que se diria universalistas. Ora, as maiores vantagens do mundo não resultam da universalidade pela qual se trocam?»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «A universalidade é positiva.»

16.3 «Segundo o princípio que afirmámos anteriormente, os homens benevolentes, que têm uma missão a cumprir, devem empenhar-se em desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males. Ora, estabelecemos que a universalidade é uma fonte de grandes vantagens, ao passo que o particularismo é uma fonte de graves males.»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «O particularismo é negativo, enquanto a universalidade é positiva. Tal é a regra que emerge.»

16.4 Ora, na nossa busca de vantagens para o mundo, se optarmos pela universalidade como critério de rectidão, escutar-nos-emos uns aos outros com um ouvido apurado; olhar-nos-emos uns aos outros com um

olho clarividente; estimular-nos-emos a resolver com dinamismo os problemas de braços abertos; ensinar-nos-emos reciprocamente noções sobre a via adquirida de uma maneira comunicativa! As pessoas idosas, sem mulher e sem filho, disporão então de cuidados e de víveres até ao fim dos seus dias. Os jovens, os fracos e os órfãos encontrarão apoio e assistência para crescer. Com efeito, é apenas tomando a universalidade como critério de retidão que se gozará de tais vantagens. Não compreendemos, portanto, as razões pelas quais os cavalheiros do mundo persistem na sua crítica à universalidade após terem sido instruídos a este respeito.

16.5 Contudo, os discursos dos cavalheiros do mundo que criticam a universalidade não se ficam por aí. Replicam: «A universalidade é talvez uma excelente ideia, mas como se poderia mostrar a sua utilidade?»

Mestre Mozi diz: «Se não se pudesse mostrar a sua utilidade, nós próprios a criticaríamos. Como se podem conceber ideias excelentes mas inúteis? Examinemos então o assunto segundo dois pontos de vista. Suponhamos que existem dois indivíduos, um dos quais seria um adepto do particularismo e o outro da universalidade. O discurso daquele que defende o particularismo seria então o seguinte: "Como poderia eu conceder aos meus amigos e aos seus próximos o mesmo tratamento que reservo a mim próprio e aos meus próximos?"

Assim, ele teria esta atitude em relação aos seus amigos: se estivessem famintos, não os alimentaria; se fossem vítimas do frio, não lhes proporcionaria roupas; se estivessem presos de uma doença, não lhes ofereceria nem cuidados nem víveres; após a sua morte, não lhes daria sepultura. Tais seriam o discurso e a conduta daquele que defende o particularismo. O discurso e a conduta daquele que defende a universalidade não seriam de modo algum similares, nomeadamente:

"Aprendi que um cavalheiro de alto nível no mundo, para o ser, deve conceder aos seus amigos e aos seus próximos o mesmo tratamento que reserva a si próprio e aos seus próximos. Apenas nestas condições se pode atingir um estatuto elevado entre os cavalheiros". Assim, ele teria esta atitude em relação aos seus amigos: se estivessem famintos, alimentá-los-ia; se fossem vítimas do frio, proporcionar-lhes-ia roupas; se estivessem presos de uma doença, oferecer-lhes-ia cuidados e víveres;

após a sua morte, dar-lhes-ia sepultura. Tais seriam o discurso e a conduta daquele que defende a universalidade.

Ora, os discursos destes dois indivíduos não se contradizem um ao outro? As suas condutas não se opõem diametralmente? Suponhamos então que eles são rigorosamente fiéis ao seu discurso e que a sua conduta é consequente; imaginemos que o seu discurso e a sua conduta se correspondem como as duas partes de uma tessera, de sorte que nenhum elemento dos seus discursos seja dissociado da sua conduta.

Ora, ousemos aprofundar o questionamento. Suponhamos que ali, numa planície vasta e selvagem, os militares couraçados com a sua armadura, com o elmo fixado em torno do pescoço, estejam prontos a lançar-se ao combate e que as suas hipóteses de vida ou de morte não sejam ainda ponderáveis. Suponhamos ainda que o soberano ou um grande magistrado enviem um delegado a Estados tão distantes como Ba, Yue, Qi e Jing, e que as suas hipóteses de chegar ao destino e regressar ou então de fracassar não sejam ainda ponderáveis. Ora, ousemos aprofundar o questionamento.

Não se saberia como escolher? Não se saberia a quem se confiaria a responsabilidade de ajudar e de cuidar de todos os seus próximos no seio da família e da casa, de guiar e de assumir a guarda das mulheres e das crianças: àquele que é favorável à universalidade ou então àquele que é favorável ao particularismo? Estimamos que, num caso destes, ninguém no mundo — homem ou mulher, incluindo aqueles que criticam a universalidade — seria desarrazoado ao ponto de não confiar, com certeza, a responsabilidade àquele que é favorável à universalidade.

Manter discursos críticos sobre a universalidade, mas optar pela universalidade nos factos, é um exemplo de incoerência entre discurso e conduta. Não compreendemos, portanto, as razões pelas quais os cavalheiros do mundo persistem na sua crítica à universalidade após terem sido instruídos a este respeito.»

16.6 Contudo, os discursos dos cavalheiros do mundo que criticam a universalidade não se ficam por aí. Replicam: «É talvez concebível valer-se dela na escolha de cavalheiros, mas quando se trata de escolher um soberano?»

«Examinemos então o assunto segundo dois pontos de vista. Suponhamos que existem dois soberanos, um dos quais seria um adepto do particularismo e o outro da universalidade. O discurso do soberano que defende o particularismo seria então o seguinte: "Como poderia eu conceder aos meus dez mil povos o mesmo tratamento que reservo a mim próprio? Isso seria completamente contrário à sensibilidade natural. A vida do homem sobre a terra não é efémera? Ela passa à velocidade de uma quadriga de quatro cavalos ao galope".

Assim, ele teria esta atitude em relação aos dez mil povos: se estivessem famintos, não os alimentaria; se fossem vítimas do frio, não lhes proporcionaria roupas; se estivessem presos de doenças, não lhes ofereceria nem cuidados nem víveres, e não daria sepultura aos mortos. Tais seriam o discurso e a conduta do soberano que defende o particularismo. O discurso e a conduta do soberano que defende a universalidade não seriam de modo algum similares, nomeadamente: "Aprendi que um soberano esclarecido no mundo, para o ser, deve dar prioridade aos dez mil povos e ocupar-se apenas depois da sua vida. Apenas nestas condições se pode contar entre os soberanos esclarecidos do mundo".

Assim, ele teria esta atitude em relação aos dez mil povos: se estivessem famintos, alimentá-los-ia; se fossem vítimas do frio, proporcionar-lhes-ia roupas; se estivessem presos de doenças, oferecer-lhes-ia cuidados e víveres, e daria sepultura aos mortos. Tais seriam o discurso e a conduta do soberano que defende a universalidade. Ora, confrontemos estes dois soberanos: os seus discursos não se contradizem um ao outro? As suas condutas não se opõem diametralmente?

Suponhamos então que estes dois soberanos são rigorosamente fiéis ao seu discurso e que a sua conduta é consequente; imaginemos que o seu discurso e a sua conduta se correspondem como as duas partes de uma tessera, de sorte que nenhum elemento dos seus discursos seja dissociado da sua conduta. Ora, ousemos aprofundar o questionamento. Suponhamos que, durante um ano de epidemias, os dez mil povos caiam na desgraça e no sofrimento, entre outras coisas por causa do gelo e da sua fraqueza e que, para terminar, se transportem numerosos cadáveres para as fossas e para os ravinas.

Não se saberia que soberano escolher, qual seguir? Estimamos que, num caso destes, ninguém no mundo — homem ou mulher, incluindo aqueles que criticam a universalidade — seria desarrazoado ao ponto de não seguir, com certeza, o soberano que é favorável à universalidade. Manter discursos críticos sobre a universalidade, mas optar pela universalidade nos factos, é um exemplo de incoerência entre discurso e conduta. Não compreendemos, portanto, as razões pelas quais se persiste em criticar a universalidade no mundo após ter sido instruído a este respeito.»

16.7 Contudo, os discursos daqueles que criticam a universalidade no mundo não se ficam por aí. Replicam: «A universalidade é talvez uma forma de benevolência, é um princípio justo, mas pode-se concretizá-la? Por analogia, a sua concretização parece-nos tão impossível como a pretensão de levantar o Monte Tai ou de atravessar a vau o Rio Amarelo ou o Jiang. Com efeito, a aspiração à universalidade é decerto correta em si, mas será um ideal suscetível de se concretizar?»

Mestre Mozi diz: «Desde a Antiguidade até aos nossos dias, desde que a humanidade existe, ninguém jamais conseguiu levantar o Monte Tai ou atravessar a vau o Rio Amarelo ou o Jiang. Por outro lado, quatro Reis Sábios de outrora encarnavam realmente os princípios do amor recíproco universalizado e da troca geral de vantagens.»

Como se sabe que quatro Reis Sábios de outrora encarnavam realmente estas aspirações?

Mestre Mozi diz: «Não pertencemos à mesma época que eles, não ouvimos pessoalmente a sua voz nem vimos a expressão do seu rosto. Os nossos conhecimentos são tirados dos manuscritos sobre bambu e sobre seda, dos textos gravados nos bronzes e nas estelas, das inscrições nos recipientes e nos vasos que foram legados às gerações posteriores. Citemos uma *Grande Haranga*:

O rei Wen, tal como o sol e a lua, apareceu em todo o seu esplendor nas terras ocidentais irradiando nas quatro direções.

Isto quer dizer que o amor universal do rei Wen perante o mundo era profundo e que ele resplandecia universalmente sobre o mundo sem a menor parcialidade, de uma maneira análoga ao sol e à lua.»

Tal foi, portanto, a universalidade do rei Wen e, mesmo que seja o Mestre Mozi quem preconiza a universalidade, ele inspirou-se no modelo do rei Wen.

16.8 «Não é apenas esta *Grande Haranga* que recomenda a universalidade; na *Haranga de Yu*, enuncia-se uma ideia similar, já que Yu diz:

Vós que formais uma densa multidão, escutai todos o meu discurso. Eu, em toda a modéstia, não me permitiria insurgir-me e provocar distúrbios. São os Youmiao que se agitam e se contorcem como répteis. A fim de executar o castigo celeste, do meu lado, incito-vos a todos, vassalos e senhores, a empreender uma expedição punitiva contra os Youmiao!

Ora, Yu empreendeu uma expedição punitiva contra os Youmiao não porque procurasse impor-se, enriquecer ou enobrecer-se, nem porque ambicionasse felicidades e emolumentos, nem pelo prazer do ouvido e do olho; ele procurava, antes, desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males.»

Tal foi, portanto, a universalidade de Yu e, mesmo que seja o Mestre Mozi quem preconiza a universalidade, ele inspirou-se no modelo de Yu.

16.9 «Não é apenas a *Haranga de Yu* que recomenda a universalidade: no *Discurso de Tang*, enuncia-se uma ideia similar, já que Tang diz:

Ora, eu, Zi Lü, em toda a modéstia, permito-me sacrificar um bovino macho de cor escura a fim de invocar o Céu, lá no alto, e a sua paragem [a Terra]: "Nos nossos dias, uma grande seca provém do Céu e eu assumo a responsabilidade. Ignoro por agora se a falta atinge as altas esferas ou as bases. Não me permitirei manter na sombra as boas ações, nem ter indulgência para com as faltas. Cabe ao Ancestral controlar conscientemente a situação! Se a falta provém de uma das dez mil regiões, assumi-la-ei eu próprio. Se provier de mim, as dez mil regiões não serão implicadas."

Isto quer dizer que, mesmo que Tang tivesse a honra de ser o Filho do Céu e possuísse todas as riquezas do mundo, não temia imolar-se

como vítima sacrificial a fim de endereçar uma súplica solene ao Ancestral supremo, aos espíritos e aos deuses.»

Tal foi, portanto, a universalidade de Tang e, mesmo que seja o Mestre Mozi quem preconiza a universalidade, ele inspirou-se no modelo de Tang.

16.10 «Não são apenas a *Haranga de Yu* e o *Discurso de Tang* que recomendam a universalidade: nos *Poemas dos Zhou*, enuncia-se uma ideia similar. Testemunha-o este poema:

A via real estende-se para o infinito sem parcialidade nem favoritismo. A via real apazigua e pacifica sem parcialidade nem favoritismo. Direita como uma seta, plana como uma pedra de amolar. Os homens dignos percorrem-na, os indivíduos medíocres observam-na.

Ora, se os nossos discursos não são suficientemente eloquentes para identificar a via, que se considere a maneira como Wen e Wu dirigiam na Antiguidade, repartindo com equidade as recompensas entre as pessoas de talento e os castigos entre os malvados, sem privilegiar os seus parentes, os seus próximos, os seus irmãos, etc.»

Tal foi, portanto, a universalidade de Wen e de Wu e, mesmo que seja o Mestre Mozi quem preconiza a universalidade, ele inspirou-se nos modelos de Wen e de Wu. Não se compreendem, pois, as razões pelas quais as pessoas do mundo persistem na sua crítica à universalidade após terem sido instruídas a este respeito.

16.11 Contudo, os discursos daqueles que criticam a universalidade no mundo não se ficam por aí. Replicam: «Pode-se exprimir piedade filial para com os seus pais se, em vez de agir em benefício deles com dedicação, se lhes faz mal?»

Mestre Mozi diz: «Examinemos então a fundo as normas que um filho dotado de piedade filial deveria observar em relação aos seus pais. Não sabemos que, entre estas normas, um filho dotado de piedade filial deve também desejar que os outros amem os seus pais e que ajam em benefício deles? Ou deveria ele desejar que os outros odiassem os seus pais e lhes infligissem malefícios? Estas palavras permitem observar que ele deveria antes desejar que os outros amem os seus pais e que ajam em seu benefício. O que é preciso tentar realizar primeiro com vista a este

objetivo? Devemos tentar primeiro amar os pais de outrem em seu benefício para que os outros, em troca, amem os nossos pais em benefício destes? Ou pensamos que é preciso tentar primeiro odiar e infligir malefícios aos pais de outrem para que os outros, em troca, amem os nossos pais em seu benefício? Ora, seguramente, é preciso tentar primeiro amar os pais de outrem em seu benefício para que os outros, em troca, amem os nossos pais em seu benefício. Assim, finalmente, os filhos que generalizam a sua piedade filial não atingem o seu objetivo? Não devem eles tentar primeiro amar os pais de outrem em benefício destes últimos? Ou talvez os filhos educados na piedade filial não sejam suficientemente razoáveis para captar esta lógica das coisas? Examinemos então a fundo as indicações do *Da ya*, um texto de um rei de outrora, onde é dito:

Nenhum discurso suscita réplicas, Nenhuma virtude solicita uma troca. Atiram-nos um pêssego E trocá-lo-emos por uma ameixa.

Ora, isto quer dizer que necessariamente aqueles que amam outrem receberão amor e que aqueles que odeiam outrem sofrerão ódio. Não se compreendem, pois, as razões pelas quais as pessoas do mundo persistem na sua crítica à universalidade após terem sido instruídas a este respeito.»

16.12 «Talvez seja demasiado difícil concretizá-la? Debrucemo-nos então sobre pedidos mais difíceis, que no entanto se puderam concretizar. No passado, o rei Ling de Jing adorava as cinturas finas. Sob o seu reinado, os cavalheiros não consumiam mais do que uma refeição por dia. Conseguiam pôr-se de pé segurando-se a suportes sólidos e caminhar apoiando-se contra muros. Com efeito, pode-se considerar que é concretamente muito difícil observar um regime alimentar rigoroso; no entanto, já que o rei Ling daí retirava prazer, executava-se. No espaço de uma geração, no máximo, o povo tinha sofrido uma conversão completa, pois doravante apenas procurava ser o eco dos seus superiores.

No passado, o rei Goujian de Yue adorava a coragem. Durante três anos, treinou os seus cavalheiros-combatentes e os seus ministros. Já que estimava que eles não tinham assimilado a lição suficientemente, incendiou o seu barco, deixando-o consumir-se nas chamas. Bateu o tambor para os incitar a entrar. Os cavalheiros-combatentes caíram fileira

após fileira, um número incalculável deles pereceu sucumbindo à água e às chamas. Mesmo nesse momento, não se bateu o sinal de retirada com o tambor. É legítimo afirmar que os cavalheiros-combatentes do Estado de Yue terminaram de uma maneira pavorosa. Com efeito, pode-se considerar que é concretamente muito difícil sacrificar a sua vida num incêndio; no entanto, já que o rei de Yue daí retirava prazer, executava-se. No espaço de uma geração, no máximo, o povo tinha sofrido uma conversão completa, pois doravante apenas procurava ser o eco dos seus superiores.

No passado, o duque Wen de Jin adorava as roupas grosseiras. Sob o seu reinado, os cavalheiros do Estado de Jin cobriam-se de roupas grossas de algodão, usavam peles de ovelha ou de carneiro, cobriam-se com um barrete de seda cozida branqueada e calçavam-se com igual grosseria. Apresentavam-se então na corte para visitar o soberano e saíam por fileira. Com efeito, pode-se considerar que é concretamente muito difícil usar roupas grosseiras; no entanto, já que o duque Wen daí retirava prazer, executava-se. No espaço de uma geração, no máximo, o povo tinha sofrido uma conversão completa, pois doravante apenas procurava ser o eco dos seus superiores.

Assim, concretamente, é muito difícil observar um regime alimentar rigoroso, sacrificar a sua vida num incêndio e usar roupas grosseiras; no entanto, já que os superiores daí retiravam prazer, executava-se. No espaço de uma geração, no máximo, o povo tinha sofrido uma conversão completa. Porquê? Porque doravante apenas procurava ser o eco dos seus superiores.

Por outro lado, o amor recíproco universalizado e a troca geral de vantagens, cuja concretização seria mais fácil, comportam vantagens incalculáveis. Estimamos que o único problema é que isso não agrada aos superiores. Estimamos que, se os superiores tivessem prazer em motivar as pessoas através de recompensas e elogios e em intimidá-las através de punições e castigos, elas tenderiam então para o amor recíproco universalizado e para a troca geral de vantagens, de uma maneira análoga ao fogo que tende para cima e à água que tende para baixo: nada no mundo o poderia impedir.»

16.13 «A universalidade constitui, pois, a via dos Reis Sábios; permitiria aos reis, aos duques e aos notáveis manter a estabilidade, e aos dez mil povos dispor de recursos de vestuário e alimentares em suficiência. É então primordial que os homens dotados de dignidade examinem cuidadosamente esta visão universalista para se empenharem em realizá-la. De toda a necessidade, cabe aos soberanos serem magnânimos para com outrem, aos ministros serem leais, aos pais serem clementes, aos filhos darem provas de piedade filial, aos irmãos mais velhos serem solidários e aos irmãos mais novos serem dóceis.

Portanto, se os homens dotados de dignidade desejam tornar-se soberanos magnânimos, ministros leais, pais clementes, filhos cheios de piedade filial, irmãos mais velhos solidários e irmãos mais novos dóceis, não poderão senão realizar estes objetivos universalistas, os quais se inscrevem na via dos Reis Sábios e comportam grandes vantagens para os dez mil povos.»

Comentário dos capítulos 17, 18 e 19

A maioria dos mestres de pensamento do fim do período das Primaveras e Outonos (*Chunqiu*, 722-481 a.C.) e da época dita dos Reinos Combatentes (*Zhanguo*, 453-221 a.C.) criticava a política expansionista levada a cabo pelos diversos senhores locais e pelos soberanos que, à frente da sua principado, lutavam pela hegemonia antes da unificação territorial e do advento do império sob a despótica dinastia dos Qin (221-206 a.C.). Mozi conta-se entre os Sábios da China antiga que condenavam a guerra ofensiva (*gong*).

Várias secções da obra que ostenta o seu nome alertam para as consequências nefastas do expansionismo territorial; o livro (*juan*) V, em particular, agrupa os capítulos (*pian*) 17, 18 e 19 que se dedicam a expor uma «Crítica da guerra ofensiva» (*Fei gong*). O capítulo 17 é suscetível de ser lido como um resumo da visão antimilitarista de Mozi. No plano argumentativo, demarca-se, pela sua concisão e pela sua coerência, dos capítulos 18 e 19 que enumeram de uma maneira mais detalhada os efeitos calamitosos das lutas armadas.

Em chinês clássico, *fei* é, entre outras, uma negação enfática que se encontra frequentemente em frases nominais. No seu sentido pleno, esta palavra significa «opor-se, ser contra, criticar» de uma maneira categórica

e absoluta. O termo *gong* refere-se aos ataques ou aos assaltos militares, nomeadamente à ofensiva; pertence ao mesmo campo semântico que *fa* («atacar, ataque»), *zhan* («combate, combater») e *zheng* («lutar, luta»). O antónimo de *gong* é *shou* («defender, defensiva»).

Os argumentos antibelicistas de Mozi provêm do bom senso, tanto no plano da moralidade como da utilidade: os massacres provocados pelas campanhas militares vão contra os justos princípios (*yi*) que deveriam inspirar a conduta do homem de bem; as guerras empobrecem os povos e, a longo prazo, não são proveitosas (*li*) nem para os Estados perdedores nem para aqueles que alcançam a vitória.

A fim de criminalizar a guerra, os moístas fazem valer explicitamente a regra de justiça, que «exige a aplicação de um tratamento idêntico a seres ou a situações que se integram numa mesma categoria». Ora, as elites políticas da época de Mozi, ao contrário das da idade de ouro da humanidade, vão contra esta regra, já que condenam e punem os ladrões e os assassinos, mas glorificam essa acumulação de roubos e de matanças ao mais alto grau que é a guerra. Evidentemente, com efeito, o roubo e o homicídio são inaceitáveis tanto no plano moral como penal; as pilhagens e os assassínios cometidos durante uma guerra não são mais do que roubos e homicídios perpetrados numa larga escala; a guerra, enquanto conjunto de roubos e de homicídios, é, pois, ainda mais inaceitável.

Por outro lado, os moístas aderem a uma visão arcaica da justiça como retribuição proporcional às transgressões e aos méritos; é óbvio, aos seus olhos, que os culpados merecem castigos equivalentes aos crimes cometidos. Assim, o homicídio acarreta necessariamente a pena de morte. É interessante constatar que em chinês clássico a mesma palavra *zui* significa simultaneamente crime, criminoso e punição, a tal ponto que o castigo era percecionado como estando já inscrito no delito.

Na mesma linha, o pensamento moísta sublinha a importância de preservar a paz sem, contudo, conceder à não-violência uma valorização absoluta. O recurso à força marcial é justificado não só para defender territórios contra incursões abusivas, mas Mozi esforça-se também por legitimar as expedições militares que os heróis culturais da Antiguidade teriam empreendido com um fim essencialmente punitivo. No seu argumento visando refutar as objeções dos soberanos belicosos (*hao*

gong fa zhi jun), insiste na distinção terminológica (*yan zhi lei*, lit. «as categorias de palavras») entre *gong* («ofensiva») e *zhu* («expedição punitiva»). Apoia-se igualmente na doutrina do mandato celeste (*tian ming*), segundo a qual o poder de reinar é alienável. Os derrubes dinásticos seriam então a consequência inelutável de uma decadência moral nos soberanos tirânicos que o Céu teria castigado por intermédio de personagens valentes e das forças ocultas; fenómenos estranhos e prodigiosos revelariam, com efeito, aos humanos as vontades celestes.

Independentemente da validade lógica dos raciocínios enunciados nesta tríade de capítulos, a crítica da guerra ofensiva e a desmistificação do heroísmo militar representam uma posição audaciosa no panorama político da China antiga. Os moístas ousam condenar abertamente não só as proezas marciais dos seus contemporâneos, reduzindo-as a uma vulgar acumulação de roubos e de homicídios perniciosos do ponto de vista económico, como quebram também o mito da herança simbólica que os senhores belicosos da sua época visavam edificar e transmitir à sua descendência num intuito de autoglorificação.

Convidam, com um espírito lúcido, a considerar os discursos retóricos (*shi gong zhan zhe zhi yan*, lit.: «as palavras daqueles que embelezam as ofensivas e os combates») e os escritos (*shu*) celebrando a guerra como repertórios de exemplos *a contrario*, de antíteses dos justos deveres. As autoridades políticas da época clássica são denunciadas frontalmente, num estilo directo e sem a menor ambiguidade.

Capítulo 17

Crítica da guerra ofensiva, A

17.1 Mestre Mozi afirmou: «Os reis, os duques e os notáveis da Antiguidade aspiravam realmente ao sucesso, abominando o fracasso; aspiravam à segurança, abominando os perigos. Eram, portanto, forçosamente críticos em relação à guerra ofensiva e aos combates. Ora, suponhamos que um único ser humano se introduz no pomar de outrem e que rouba pêssegos e ameixas. Ao saber da notícia, a maioria criticá-lo-ia. Se as autoridades no poder o capturassem, castigá-lo-iam. Porquê? Porque ele lesa outrem em seu próprio proveito.

Apoderar-se dos cães, dos porcos, dos frangos e dos bácoros de outrem é ainda mais injusto do que introduzir-se no pomar de outrem e roubar pêssegos e ameixas. Por que razão? Porque se lesa mais outrem e, se se lesa mais outrem, é-se ainda mais malvado e a gravidade do delito aumenta. Introduzir-se nos estábulos ou nas cavalariças de outrem e apropriar-se dos cavalos e dos bois de outrem é ainda mais injusto do que apoderar-se dos cães, dos porcos, dos frangos e dos bácoros de outrem. Por que razão?

Porque se lesa mais outrem e, se se lesa mais outrem, é-se ainda mais malvado e a gravidade do delito aumenta. Cometer o homicídio de um inocente, despojá-lo das suas roupas e da sua pele, apropriar-se da sua lança ou da sua espada, é ainda mais injusto do que introduzir-se nos estábulos ou nas cavalariças de outrem e apropriar-se dos cavalos e dos bois de outrem.

«Por que razão? Porque se lesa mais outrem e, se se lesa mais outrem, é-se ainda mais malvado e a gravidade do delito aumenta. Ora, todos os dignitários do mundo sabem-no e criticam estes delitos, qualificando-os de injustos. No entanto, quando se trata de empreender uma ação tão séria como uma guerra contra um Estado, já não sabem ser críticos; celebram-na com complacência, qualificando-a de justa. Poder-se-á dizer que sabem distinguir o justo do injusto?»

17.2 «Qualifica-se de injusto o homicídio de um homem: ele acarreta necessariamente uma vez a pena de morte. Se desenvolvermos este raciocínio, o homicídio de dez homens é dez vezes mais injusto: acarreta necessariamente dez vezes a pena de morte; o homicídio de cem homens é cem vezes mais injusto: acarreta necessariamente cem vezes a pena de morte. Ora, todos os dignitários do mundo sabem-no e criticam estes homicídios, qualificando-os de injustos.

No entanto, quando se trata de empreender uma ação tão séria e injusta como uma guerra contra um Estado, já não sabem ser críticos; celebram-na com complacência, qualificando-a de justa. Visto que não sabem realmente que é injusto, vertem por escrito os seus discursos a fim de os legar às gerações vindouras. Com efeito, se soubessem que é injusto, que razão teriam para enunciar e escrever exemplos de injustiça a fim de os legar às gerações vindouras?!»

17.3 «Ora, suponhamos que alguém, vendo um pequeno objeto preto, diz que é preto, mas que, vendo vários objetos pretos, diz que são brancos. Isso implicaria necessariamente que esse sujeito não sabe discernir o branco do preto. Suponhamos que, provando um pequeno bocado amargo, diz que é amargo, mas que, provando vários bocados amargos, diz que são doces. Isso implicaria necessariamente que esse sujeito não sabe discernir o doce do amargo. Ora, os dignitários sabem criticar ações menores criticáveis, enquanto não sabem criticar uma ação tão séria e criticável como uma guerra contra um Estado. Celebram-na com complacência, qualificando-a de justa. Poder-se-á dizer que sabem discernir o justo do injusto? Isto permite saber que os dignitários do mundo carecem de discernimento, pois confundem o justo e o injusto.»

Capítulo 18

Crítica da guerra ofensiva, B

18.1 O Mestre Mozi afirmou: «Se os reis, os duques e os notáveis actuais, que dirigem o Estado e as famílias, aspiram realmente a estabelecer um sistema criterioso de censuras e elogios e uma política adequada de recompensas e castigos, em vez de darem diretivas penais falíveis e ineficazes, não podem permitir-se travar guerras e combates. Com efeito, suponhamos que tropas passam ao ataque. Se a intervenção ocorre no Inverno, o frio é de temer; se a intervenção ocorre no Verão, é a canícula que é de temer. Não se pode, portanto, passar à ação nem no Inverno nem no Verão. Na Primavera, exaure-se o povo, que deveria lavrar os campos, semear, plantar e cultivar. No Outono, exaure-se o povo, que deveria ceifar e colher. Ora, se o exaurirem durante uma única estação, um número incalculável de pessoas comuns sucumbirá à fome, ao frio, ao gelo e à debilidade.

Façamos agora uma estimativa relativa às armadas que investem: um número incalculável de dardos de bambu, de estandartes ornados com penas de guarda-rios e caudas de iaque, de grandes tendas e cortinas, de couraças, de broquéis e grandes escudos serão pilhados e, no avanço, serão derrubados, danificados, deteriorados ou cobertos de gelo de uma maneira irreparável. Além disso, um número incalculável de lanças, de alabardas, de bicos-de-corvo, de espadas, de carros atrelados, dispostos por fileiras durante o avanço, serão também despedaçados, quebrados,

danificados e deteriorados de uma maneira irreparável. Além disso, um número incalculável de bois e cavalos bem cevados avançarão para regressar emagrecidos ou para morrer, massacrados de uma maneira irreparável. Além disso, um número incalculável de pessoas comuns morrerá pois, atendendo à extensão das vias de comunicação a percorrer, as entregas de cereais e de recursos alimentares serão interrompidas, cortadas ou descontínuas.

Além disso, um número incalculável de pessoas comuns será condenado à doença, ao sofrimento e à morte devido a uma falta de tranquilidade doméstica, de um consumo aleatório de comida e de bebidas, de uma desregulação do ritmo alimentar. Perder-se-á um número incalculável de tropas, ou mesmo a sua totalidade, para além de qualquer estimativa, o que implica que os espíritos e os deuses perderão também um número incalculável de linhagens de oficiantes.»

18.2 «Por que razão, então, aqueles que dirigem o Estado e as famílias agem tão frequentemente de tal maneira, extorquindo ao povo o que lhe é útil, desviando-o das atividades vantajosas? Eles respondem: "Agimos assim porque temos a ambição de adquirir renome graças às nossas vitórias militares e de tirar vantagens das nossas conquistas." Mestre Mozi afirmou: "Uma estimativa das consequências de uma vitória não mostra nada que se possa julgar útil. Uma estimativa relativa às conquistas mostra que se está longe de compensar as perdas.

Ora, uma ofensiva contra fortificações interiores de três *li* e contra muralhas exteriores de sete *li* seria aceitável apenas se a conquista pudesse ter lugar sem utilizar armas mortíferas e, portanto, sem matar. Contudo, o número de pessoas que se matam antes de se poder conquistar fortificações interiores de três *li* e muralhas exteriores de sete *li* está certamente compreendido entre mil (no mínimo) e dez mil (no máximo).

Por outro lado, entre os Estados de dez mil carros atrelados, o número de localidades subpovoadas, nas quais se poderia irromper sem necessidade de lutar pela vitória, eleva-se a mil; o das planícies que seriam aráveis sem haver necessidade de lutar pela vitória eleva-se a dez mil. Assinala-se assim uma superabundância de terras e uma insuficiência ao nível da população sobre a qual reinar. Ora, se se extermina o povo de

um reino conduzindo-o à morte e agravando as calamidades entre os superiores e os inferiores a fim de travar lutas contra cidades fortificadas subpovoadas, negligenciam-se as insuficiências e amplifica-se o que é superabundante. Dirigir um Estado de tal maneira é carecer de sentido de responsabilidade."»

18.3 Os zeladores da guerra ofensiva e dos combates usam de retórica sustentando: « Inicialmente, os reis de Jing e de Wu (ao Sul) e os soberanos de Qi e de Jin (ao Norte), no início do seu reinado, não receberam em feudo senão um território de uma superfície inferior a algumas centenas de *li*, com uma população inferior a algumas dezenas de milhares de habitantes. É graças às guerras e aos combates que obtiveram uma expansão territorial de vários milhares de *li* e um crescimento demográfico de vários milhões de habitantes. Assim, as guerras e os combates são inevitáveis.»

Mestre Mozi afirmou: «Embora quatro ou cinco Estados tenham tirado vantagens desta via, não se recomendará, ainda assim, a sua adoção. Pensemos por analogia em médicos que administram medicamentos aos doentes. Suponhamos que um médico produz uma panaceia para todos os doentes do mundo. Se, em dez mil pessoas que consomem esse medicamento, quatro ou cinco dele tirassem vantagem, ainda assim não se recomendaria a sua adoção. Com efeito, filhos cheios de piedade filial não o dariam a consumir aos seus próximos e os ministros leais não o dariam a consumir ao seu soberano.

Um número incalculável de Estados do mundo, que na Antiguidade tinham sido distribuídos em feudos, foram aniquilados em consequência das guerras e dos combates. Ouvimos falar dos casos anteriores pelos nossos ouvidos, enquanto vimos casos recentes pelos nossos próprios olhos. Como sabemos que assim foi? Nas regiões orientais encontrava-se Ju, um Estado muito pequeno situado entre grandes Estados.

Visto que não aceitava respeitosamente ser tributário dos grandes Estados, estes, por seu lado, também não o amavam e não lhe proporcionavam qualquer vantagem. Por conseguinte, os habitantes de Yue, a Este, cercaram-no e fragmentaram as suas terras, doravante devastadas; os habitantes de Qi, a Oeste, anexaram-no de um só golpe. Estimamos que o aniquilamento de Ju, situado entre Qi e Yue, se deve à

guerra e aos combates. Depois, ao Sul, o aniquilamento de Chen e de Cai, situados entre Wu e Yue, deve-se igualmente à guerra e aos combates. Depois, ao Norte, o aniquilamento de Ju e de Butuhe, situados entre Yan, Dai e os territórios dos Hu e dos Mo, deve-se igualmente à guerra e aos combates.» É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Os Antigos tinham este ditado: "Quando não se consegue realizar os seus planos, que se baseie no passado para compreender o futuro e no visível para compreender os mistérios." De tal maneira se realizarão os planos, pois ter-se-á compreendido.»

18.4 Os zeladores da guerra ofensiva e dos combates usam de retórica sustentando: «Aqueles foram incapazes de mobilizar as suas coortes eficazmente, de sorte que foram aniquilados. Se formos capazes de mobilizar as nossas coortes com eficácia para empreender guerras e combates no mundo, quem ousará não se sujeitar docilmente?» Mestre Mozi disse: «Mesmo que fosseis capazes de mobilizar as vossas coortes eficazmente, como poderíeis vós igualar Helü de Wu? Na Antiguidade, Helü de Wu treinou os seus soldados durante sete anos. Fortalecidos pela sua couraça e brandindo as suas armas, podiam percorrer rapidamente trezentos *li* antes de acamparem nalgum lugar.

Dirigiram-se até Zhulin, onde fizeram uma paragem; depois saíram pela Passagem estreita e recuada e travaram combate em Boju. Helü tinha visado o Estado de Chu, mas subjugou igualmente à sua corte Song e Lu. Mais tarde, Fuchai em pessoa lançou uma ofensiva a Norte contra Qi, acampou à beira do Wen e combateu em Ailing. Infligiu uma grande derrota aos soldados de Qi, que foram obrigados a procurar refúgio no Monte Tai. A Este, lançou uma ofensiva contra Yue, atravessou os Três Rios e os Cinco Lagos e obrigou o seu inimigo a refugiar-se nos Guiji. Todos os nove Estados das tribos bárbaras foram subjugados e submetidos.

Tendo-se depois retirado da acção, foi incapaz de dar uma compensação aos órfãos e um abrigo aos seus numerosos súbditos. Envaideceu-se da sua própria força, fez o panegírico dos seus méritos militares, gabou o seu espírito lúcido e descurou o treino. Posteriormente, mandou erguer o belvedere de Gusu, cuja conclusão levou mais de sete anos. Nesse ponto, os habitantes de Wu estavam dilacerados e provados no fundo do coração. O rei Goujian de Yue, constatando que em Wu

havia tensões entre superiores e inferiores, mobilizou as suas coortes a fim de se vingar. Irrompeu pelas muralhas exteriores do lado norte, deslocou um grande barco e cercou o palácio real. O Estado de Wu foi imediatamente aniquilado.»

18.5

«No passado, em Jin viviam seis governadores, dos quais Zhi Bo era o mais poderoso. Este último, estimando que os seus territórios eram vastos e as suas tropas numerosas, foi tomado pelo desejo de se sublevar contra os senhores feudais a fim de se tornar um herói afamado à força de guerrear e combater. Assim, seleccionou cavalheiros-combatentes — "as suas garras e presas" — classificando-os por categorias; dispôs por fileiras as suas coortes munidas de barcos e de carros a fim de lançar uma ofensiva contra a casa dos Zhonghang e apoderou-se dela. Considerando que tinha levado a bom termo os seus planos de uma maneira satisfatória, lançou ainda uma ofensiva contra a casa dos Fan, à qual infligiu uma grande derrota.

Tendo reunido três linhagens numa só, não parou, mas cercou ainda Xiangzi dos Zhao em Jinyang. Nesse ponto, os Han e os Wei fizeram também aliança e urdiram um plano dizendo: "Os Antigos tinham este ditado: 'Sem lábios, os dentes apanham frio'. Se a casa dos Zhao for aniquilada de manhã, nós seremos os próximos à noite; se a casa dos Zhao for aniquilada à noite, nós seremos os próximos na manhã seguinte.

Um poema enuncia: 'Um peixe que não põe todas as suas forças na água, como poderia sobreviver em terra firme?' "É assim que os três soberanos reinantes se coligaram, corações e forças unidos; escavaram acessos e abriram caminhos. Fortalecidos pelas suas couraças, incitaram os cavalheiros-combatentes à acção: com os Han e os Wei do exterior e a casa dos Zhao do interior, atacaram Zhi Bo e infligiram-lhe uma grande derrota.»

18.6 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Os Antigos tinham este ditado: "Um indivíduo digno não procura o seu reflexo na água, mas reflete em relação aos homens. Se se procurar o reflexo na água, perceber-se-á apenas o seu aspeto exterior. Em contrapartida, se se refletir em relação aos homens, adivinhar-se-ão felicidades e infortúnios." Então, em vez de fazer espelhar as vantagens da guerra ofensiva e dos

combates, não se deveria tentar refletir com base nos infortúnios de Zhi Bo? Com efeito, dever-se-ia ter doravante compreendido que eles acarretam infortúnios em vez de felicidades.»

Capítulo 19

Crítica da guerra ofensiva, C

19.1

O Mestre Mozi afirmou: « Dever-se-ão empregar processos retóricos no mundo atual para fazer o elogio das boas acções? Não convém louvar as ações vantajosas que estão em perfeita adequação com a esfera superior, representada pelo Céu, com a dimensão intermédia dos espíritos e com a condição inferior dos seres humanos? Ou dever-se-ia fazer o elogio do que é perfeitamente contrário às vantagens procuradas nestes três planos (Céu, espíritos, seres humanos)? Mesmo os mais ignorantes da camada social inferior afirmariam com certeza que as ações vantajosas, em perfeita adequação à esfera superior, representada pelo Céu, à dimensão intermédia dos espíritos e à condição inferior dos seres humanos merecem ser louvadas.

Ora, os justos princípios, aos quais todos se deveriam conformar, correspondem aos modelos dos Reis Sábios. No entanto, a maioria dos senhores feudais do mundo atual persiste em empreender guerras e campanhas militares expansionistas a fim de anexar outros Estados. Louvam então os justos princípios no plano nominal, sem compreenderem o seu conteúdo real. Comportam-se de uma maneira análoga a cegos que, no plano nominal, qualificam objetos de brancos ou de pretos como todos os outros, sem por isso serem capazes de os diferenciar.

Poder-se-á dizer que distinguem alguma coisa? Com efeito, na Antiguidade, os seres inteligentes concebiam medidas para o mundo assegurando-se da sua justeza antes de as pôr em prática. Passavam depois à ação sem hesitar e conseguiam realizar rapidamente as suas visões tendo em conta as vantagens que teriam trazido ao Céu, aos espíritos e às pessoas: tal era a via dos seres inteligentes. Assim, na Antiguidade, os homens benevolentes que regiam o mundo, zelosos por

unificá-lo na harmonia, opunham-se firmemente à retórica dos grandes Estados. Dominavam o espaço compreendido nos limites dos quatro mares encorajando as pessoas comuns do mundo inteiro a exercer as suas atividades agrícolas; os seus súbditos prestavam cultos ao Ancestral do alto, aos espíritos e aos deuses dos montes e dos rios. Devido às numerosas vantagens que trouxeram aos homens e aos seus grandes méritos, o Céu recompensou-os, os espíritos enriqueceram-nos e os homens endereçaram-lhes elogios; conferiu-se-lhes o nobre título de Filho do Céu e as riquezas do mundo inteiro. O seu renome ressoa entre Céu e Terra e ainda não declinou. Tal era então a via dos seres inteligentes, tais eram os meios pelos quais os reis de outrora regiam o mundo.»

19.2

«Os reis, os duques, os notáveis e os senhores feudais do mundo atual já não são iguais. Todos se limitam a selecionar cavalheiros-combatentes — as suas "garras e presas" — classificando-os por categorias; dispõem por fileiras as suas unidades militares munidas de barcos e de carros. Dotam além disso os seus soldados de couraças sólidas e de armas afiadas para empreenderem guerras e campanhas militares contra Estados inocentes. Ultrapassando as suas fronteiras, irrompem no seio das famílias; ceifam os caules dos cereais, cortam árvores e plantas, destroem as fortificações interiores e as muralhas exteriores até obstruírem os fossos e as valas; apoderam-se dos animais sacrificiais e matam-nos; incendeiam e vandalizam os templos ancestrais; provocam massacres entre dez mil povos e exterminam as pessoas idosas e débeis, deslocando consigo o seu saque. Quando os soldados avançam, os chefes colocam-se no meio da batalha e declaram:

"Atinge-se o apogeu sacrificando a vida, destaca-se quem mata um grande número de inimigos; deixar-se ferir é uma baixeza. Por maioria de razão, abandonar as fileiras, fazer meia-volta e render-se ao adversário! Os culpados serão executados sem a menor indulgência." Conseguem assim aterrorizar as suas tropas. Ora, pensar-se-á talvez em proporcionar vantagens ao Céu ao anexar Estados, ao exterminar exércitos, ao infligir malefícios e crueldades aos dez mil povos até derrubar a ordem estabelecida pelos Sábios?»

«Na realidade, ao tirar ao Céu os seus súbditos para os levar em guerra contra cidades, que pertencem também ao Céu, cometem-se matanças no seio do povo celeste; destituem-se os deuses da sua posição, transtornam-se completamente os génios do solo e dos cereais e apodera-se dos animais sacrificiais para os matar. Assim, as consequências estão longe de se revelarem vantajosas para a esfera superior, representada pelo Céu. Pensar-se-á que isso seria então vantajoso para os espíritos?

Na realidade, ao matar seres humanos, eliminam-se os oficiantes dos espíritos e dos deuses, e quebra-se a tradição dos reis de outrora; infligem-se malefícios e crueldades aos dez mil povos de sorte que as pessoas comuns, divididas entre si, se dispersam. Assim, as consequências estão longe de se revelarem vantajosas para a dimensão intermédia dos espíritos. Pensar-se-á que isso seria então vantajoso para os homens? Ora, as vantagens que se proporcionam aos homens matando homens são bem escassas. Avaliemos ainda o desperdício calamitoso de bens fundamentais para a sobrevivência das pessoas: esgota-se uma quantidade incalculável de recursos que deveriam ser de utilidade coletiva. Assim, as consequências estão longe de se revelarem vantajosas para a condição inferior dos seres humanos.»

19.3 «Ora, estima-se geralmente que as tropas são desfavorecidas nos seguintes casos: os comandantes não são corajosos, os cavalheiros-combatentes não lutam com furor, as armas não são eficazes, o treino não é regular, os efetivos não são numerosos, os soldados não dão provas de sinergia, as autoridades não se impõem, os males [infligidos ao inimigo] não são duradouros, as lutas não são violentas, os laços não são fortes, o sentido de determinação não é sólido, as relações com os senhores feudais dos outros Estados são incertas.

Se as relações com os senhores feudais dos outros Estados são incertas, os inimigos começarão a especular e a vontade das nossas tropas enfraquecerá. E se, apesar de todas estas circunstâncias, se lançar uma operação militar, o Estado e as famílias perderão então soldados e as pessoas comuns deverão mudar de ocupação. Mas ainda não abordámos a questão do ponto de vista dos Estados belicosos: se se desencadear um ataque de média intensidade, são necessários centenas de dignitários, milhares de soldados comuns e dezenas de milhares de subalternos. É

apenas nestas condições que as tropas serão suficientemente numerosas para passar à ação. Esta pode durar vários anos ou, quando é rápida, vários meses. Neste caso, os superiores já não encontrarão tempo para cumprir as suas tarefas políticas, os cavalheiros já não encontrarão tempo para administrar os seus cargos oficiais, os camponeses já não encontrarão tempo para cultivar e colher, as mulheres já não encontrarão tempo para fiar e tecer. Assim, o Estado e as famílias perderão soldados e as pessoas comuns deverão mudar de ocupação. Além disso, os cavalos, com os seus carros, capitularão exaustos. Neste estado de coisas, se se conseguir salvar um quinto das tendas, cortinas e abrigos, dos recursos das três armadas, do arsenal de couraças e armas, já é muito.

Além disso, as pessoas, dispersas, extraviar-se-ão pelo caminho. Devido às longas distâncias a percorrer, as entregas de cereais e de recursos alimentares serão descontínuas, ou mesmo interrompidas. Na sequência do consumo aleatório de comida e de bebidas, um número incalculável de servidores e de subalternos sucumbirá à fome, ao frio, ao gelo, à debilidade, às doenças e aos sofrimentos; os seus cadáveres serão lançados nas fossas e nas ravinas. Trata-se de graves calamidades coletivas, que não proporcionam qualquer vantagem aos seres humanos.

No entanto, os reis, os duques e os notáveis comprazem-se em conduzir-se assim; comprazem-se nomeadamente em prejudicar e exterminar os dez mil povos do mundo. Não é absurdo? Ora Qi, Jin, Chu e Yue contam-se entre os Estados mais belicosos do mundo. Se estes quatro Estados realizassem as suas intenções expansionistas e a sua população aumentasse dez vezes, os seus habitantes continuariam a não ser capazes de tornar férteis as suas terras, pois permaneceriam insuficientes, enquanto as terras seriam superabundantes. No entanto, é precisamente por razões territoriais que estes Estados persistem em lutar uns contra os outros prejudicando-se reciprocamente. Isso equivale a dizer que não se preocupam com as insuficiências, mas que amplificam o que é superabundante.»

19.4 Os soberanos belicosos, por sua vez, obstinam-se nas suas estratégias retóricas visando criticar o Mestre Mozi: «Vós estimais que as guerras de ataque são injustas e que não comportam qualquer efeito vantajoso? Ora, no passado, Yu moveu campanhas militares contra os

Youmiao, Tang atacou Jie e o rei Wu atacou Zhou. Por que razões, então, todos os três foram elevados ao estatuto de Reis Sábios?»

Mestre Mozi diz: «Vós não analisais a minha terminologia, de sorte que ainda não compreendestes claramente as razões. No caso deles, não se falará de guerra ofensiva, mas de expedição punitiva. No passado, as três hordas dos Miao provocaram distúrbios maiores. O Céu emitiu o mandato de os castigar. O sol apareceu prodigiosamente em plena noite, choveu sangue durante três dias, dragões levantaram-se nos templos ancestrais, os uivos dos cães ecoaram nos mercados, gelou no Verão, a terra fendeu-se até às fontes subterrâneas, os cinco cereais sofreram alterações e o povo ficou então apavorado.

Assim, Gao Yang, do meio do seu Palácio misterioso, transmitiu o mandato a Yu, que recebeu pessoalmente nas suas mãos a tablete de jade celeste ordenando-lhe que movesse campanhas militares contra os Youmiao. Precedido de quatro relâmpagos assustadores, um deus com rosto humano e corpo de ave apareceu com uma tablete de jade cor vermelha para o admoestar. O comandante dos Youmiao foi atingido por uma seta, as suas tropas caíram no caos e foram posteriormente dizimadas de forma progressiva.

Após ter conquistado as três hordas dos Miao, Yu elaborou registos com os nomes das montanhas e dos rios e estabeleceu uma classificação hierárquica dos existentes; todos os territórios, até aos quatro confins, ficaram sob controlo, de sorte que nem os deuses nem o povo manifestaram mais hostilidade e todos viveram na tranquilidade. Isso justifica, portanto, as campanhas militares de Yu contra os Miao.

Passemos agora ao rei Jie dos Xia. O Céu emitiu um mandato de aviso: o sol e a lua já não apareciam regularmente, o frio e o calor surgiam de uma maneira confusa, os cinco cereais morriam ressequidos, os espíritos gritavam no país, as garças gemeram durante mais de dez noites. No Palácio ricamente adornado, o Céu transmitiu assim a Tang este mandato: "Retoma o grande mandato que os Xia tinham recebido, visto que a sua força moral está muito perturbada.

Pus doravante fim ao seu mandato celeste. Lança uma expedição punitiva contra eles! Com certeza, ser-te-á dada ajuda para os neutralizar." Assim, Tang assumiu docilmente o risco de reunir as suas

coortes, de sorte que atravessou as fronteiras dos territórios dos Xia. O Ancestral enviou forças ocultas a fim de destruir as cidades fortificadas dos Xia. Pouco tempo depois apareceu um deus, que anunciou a Tang: "A força moral dos Xia está muito perturbada. Lança uma guerra contra eles! Com certeza, dar-te-ei ajuda para os neutralizar completamente. Já recebi o mandato celeste. O Céu conferiu a Rong o mandato de fazer descer o fogo no canto noroeste das fortificações dos Xia."

Fortalecido pelas coortes do próprio Jie, Tang conquistou os domínios dos Xia. Convocou os senhores feudais a Bo, onde apresentou publicamente o seu mandato celeste e o comunicou nas quatro direcções, de sorte que nenhum senhor feudal do mundo ousou mais faltar-lhe ao respeito ou ser-lhe insubmisso. Isso justifica, portanto, a expedição punitiva de Tang contra Jie.

Passemos agora ao rei Zhou dos Shang. O Céu não desfrutava regularmente da sua força moral, pois os sacrifícios não eram praticados no tempo devido. O sol levantou-se durante dez noites seguidas, choveu terra sobre Bo, os nove caldeirões trípodes deslocaram-se. Nas trevas, apareceram feiticeiras e os espíritos soltaram gritos; certas mulheres transformaram-se em homens. O Céu provocou uma chuva de carne e jujubeiras espinhosas cresceram nas vias do Estado. O rei apenas agiu ainda mais à sua vontade. Uma ave escarlate voou sobre o recinto sagrado do monte Qi dos Zhou; levava no bico uma tablete de jade que dizia: "O Céu confere ao rei Wen dos Zhou o mandato de atacar os Yin e de se apoderar do seu Estado." Tai Dian veio apresentar-lhe os seus respeitos. A *Carta Verde* emergiu do Rio Amarelo e o *cheng huang* saiu da terra.

O rei Wu concluiu o empreendimento. Viu em sonho três espíritos que lhe disseram: "Agora que afogámos em álcool o rei Zhou dos Yin, lançai uma guerra contra ele. Com certeza, dar-te-emos ajuda para os neutralizar completamente." O rei Wu guerreou, portanto, contra este demente. Derrubou os Shang para elevar ao poder os Zhou. O Céu ofereceu ao rei Wu um estandarte com uma ave dourada. O rei, após ter conquistado os Yin, foi cumulado de recompensas pelo Ancestral supremo. Repartiu o panteão pelos oficiantes e ofereceu sacrifícios ao predecessor do rei Zhou. Após ter estabelecido laços com os bárbaros dos quatro confins, ninguém no mundo lhe faltava ao respeito, visto que

tinha restaurado a ordem estabelecida por Tang. Isso justifica, portanto, a expedição punitiva do rei Wu contra Zhou.

Assim, se se considerar a questão do ponto de vista destes três Reis Sábios, não convém falar de guerra ofensiva mas de expedições punitivas.»

19.5 Ora, os soberanos belicosos obstinam-se nas suas estratégias retóricas visando criticar o Mestre Mozi: «Vós estimais que as guerras e os ataques militares são injustos e que não comportam qualquer efeito vantajoso? No entanto, no passado, Xiong Li de Chu recebeu inicialmente em feudo as regiões situadas entre os Montes Sui. O rei de Yue, Yi Kui, era originário de Youju; inicialmente, recebeu em feudo Yue. Tang Shu e Lü Shang receberam em feudo Jin e Qi. Os seus domínios não contavam senão algumas centenas de *li* quadrados. É na sequência de uma série de anexações que cada um destes Estados domina agora um quarto dos nossos territórios. Quais seriam as outras razões?»

Mestre Mozi diz: «Vós não analisais a minha terminologia, de sorte que ainda não compreendestes claramente as razões. Inicialmente, na Antiguidade, o Filho do Céu tinha infeudado mais de dez mil senhores. Ora, na sequência de uma série de anexações, mais de dez mil Estados foram neutralizados e restam apenas quatro. Isso apresenta uma analogia com um médico que, administrando um medicamento a mais de dez mil pessoas, apenas curasse quatro: não seria legítimo concluir que esse médico é competente.»

19.6 Ora, os soberanos belicosos obstinam-se com a sua retórica declarando: «Não carecemos decerto de metal precioso, jade, progénie, mulheres e territórios. O nosso desejo é consolidar por direito o nosso renome no mundo, atraindo os senhores feudais pela nossa força moral.»

Mestre Mozi diz: «Se alguém fosse capaz de consolidar por direito o seu renome no mundo, atraindo os senhores feudais pela sua força moral, poderia esperar que todos lhe fossem submissos. Ora, há muito que o mundo, tal como um rapaz que se monta à guisa de cavalo, é alvo de guerras e de ataques militares. Se alguém fosse realmente capaz de intervir eficazmente em benefício dos senhores feudais do mundo concedendo-lhes prioridade, perante as injustiças de um grande Estado, participaria nas preocupações dos pequenos Estados. Quando um grande

Estado lança uma ofensiva contra um pequeno Estado, participaria na sua defesa. Quando as fortificações interiores e as muralhas exteriores de um pequeno Estado estão danificadas, procuraria seguramente fazê-las reparar. Quando os tecidos e os víveres estão esgotados, distribuiria os que tivesse armazenado; em caso de penúria de moedas e de sedas, poria as suas em comum. Tais medidas eficazes contra os grandes Estados fariam a felicidade dos soberanos dos pequenos Estados. Conservamos as nossas forças, deixando os outros enfraquecerem: as nossas couraças e as nossas armas serão então mais poderosas.

O povo deixar-se-á certamente dirigir quando for tratado com magnanimidade e generosidade, exibindo indulgência em vez de exercer pressões. Se, em vez de se entregar a empreendimentos militares, se mantiver a ordem no seio do nosso Estado, certamente empreendimentos mais construtivos se multiplicarão. Ao limitar o desperdício de recursos provocado pelas nossas tropas devido às lutas que opõem os senhores feudais, poder-se-ão certamente tirar vantagens consideráveis. Que se controle a situação com retidão alicerçando o renome nos justos princípios!

É preciso assumir a responsabilidade das nossas coortes com magnanimidade e confiar nas nossas tropas, com as quais se prestará socorro às dos senhores feudais; assim, os inimigos desaparecerão do mundo: as vantagens seriam, com efeito, incalculáveis. No entanto, os reis, os duques e os notáveis não compreendem que, operando segundo estas linhas, se obteriam tais vantagens. Dito de outro modo, não compreendem que têm a enorme responsabilidade de proporcionar vantagens ao mundo.»

19.7 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Ora, os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários atuais bem procuram desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males com seriedade. Na realidade, lançam guerras e ataques militares em profusão, provocando enormes calamidades coletivas. Se desejam pôr em prática a benevolência e os justos princípios e aspiram a um estatuto ainda mais elevado; se a adequação à via dos Reis Sábios constitui o seu objetivo último e se, a um nível mais modesto, visam proporcionar vantagens ao Estado, às famílias e às pessoas comuns, devem imperativamente ter em conta esta doutrina que critica a guerra ofensiva.»

Comentário dos capítulos 20 e 21

Na China como noutras partes, a aspiração à sabedoria exprime-se, entre outras coisas, preconizando a moderação e a temperança como deveres ou virtudes incontornáveis. Mozi e os seus discípulos demarcam-se pelo seu rigorismo e pela sua atitude intransigente para com o modo de vida refinado das elites no poder. Na sua economia política, por um lado, sublinham a importância de limitar ao estritamente necessário o consumo dos bens de utilidade corrente, como os géneros alimentares e os produtos têxteis; por outro lado, recomendam a abolição de toda a atividade supérflua, incluindo a fabricação de objetos preciosos e requintados. Sendo que o hedonismo e a ociosidade põem em perigo a estabilidade do Estado e da sociedade, denunciam o desperdício (*fei*) de energias e de recursos vitais para o povo.

Este ideal de austeridade e de frugalidade inspira o conjunto do *Mozi*, contribuindo para dar uma coerência temática à obra. Como indica o título *Jie yong*, os capítulos 20 e 21 dedicam-se à necessidade de impor, de uma maneira sistemática, «Restrições ao consumo». O termo *yong* reveste dois significados principais em chinês clássico: exprime ou a propriedade de ser útil (a utilidade), ou a ação de utilizar algo ou de empregar alguém (a utilização). Convém traduzir a segunda aceção de *yong* por «consumir, consumo» a fim de insistir na ideia de um uso que esgota, destrói ou torna posteriormente inutilizáveis certos bens. O termo *jie*, no sentido próprio, significa «nó», donde o sentido figurado de moderação ou de controlo.

As restrições enumeradas nestes dois capítulos não diziam respeito apenas às artes e aos ofícios da época de Mozi: visavam também transformar profundamente os usos e costumes. Muito precisamente, importava vigiar através de leis (*fa*) e de regulamentos rigorosos a produção e a utilização de víveres e de vestuário, a arquitetura, a fabricação de armas e de armaduras, os transportes por via terrestre e fluvial (os carros e os barcos).

Os autores preconizam igualmente a sobriedade nos ritos fúnebres (21.6), tema que é aprofundado com veemência no capítulo 25 (*Jie zang xia* «Restrições relativas aos enterramentos, C»). O controlo dos recursos económicos deveria, aliás, ter-se estendido ao da população e da vida

familiar; se era necessário limitar a produção de bens às necessidades reais da população, a reprodução, em contrapartida, não estava submetida senão à única restrição do matrimónio. Aos olhos dos moístas, com efeito, a expansão demográfica era uma condição indispensável ao desenvolvimento económico e ao reforço militar de um país; deploravam assim a tendência para adiar a idade do casamento entre os jovens do seu tempo e a diminuição dos nascimentos que ela teria ocasionado (20.3).

Mais uma vez, os moístas recomendam então que se tomem por modelos os Reis Sábios (*sheng wang*) da Antiguidade na organização socioeconómica do Estado. Mencionam as regras de vida que os monarcas míticos teriam instituído, exaltando em particular a sua simplicidade exemplar na gestão das relações interpessoais (21.3); as sofisticações da cultura ritualista são ridicularizadas. É interessante observar que esta conceção de um regresso a um modo de vida rústico não se inscreve de modo algum no seio de um pensamento naturalista que idealiza a espontaneidade ou a autenticidade primordial, a relação harmoniosa entre o homem e o seu ambiente. Os autores do capítulo 20 defendem a importância de aplicar restrições ao consumo e à produção por razões fundamentalmente utilitaristas:

«Convém eliminar o que é puramente estético, mas que nada acrescenta» aos benefícios que os recursos materiais ou os «serviços» trazem à população, sustentam com toda a clareza (20.2). Os autores do capítulo 21, por seu lado, adotam posições moralistas declaradas: as preocupações (*jin*) de ordem ética conjugam-se, na sua doutrina, com a busca do útil. Era proporcionando benefícios concretos e vantagens (*li*) à coletividade que os Reis Sábios da Antiguidade teriam manifestado (*shi*) o seu amor (*ai*) e a sua generosidade (*hou*) para com o povo, o qual, em troca, teria dado provas de lealdade (*zhong*) a seu respeito (21.1).

O capítulo 6 do Mozi — *Ci guo* «Diatribe contra a desmesura» — apresenta analogias evidentes, tanto no plano do conteúdo como ao nível do léxico, com os capítulos 20 e 21, que teriam formado uma tríade canónica com outro capítulo — o vigésimo segundo — hoje perdido. Os autores da diatribe, com efeito, condenam a conduta dissoluta das autoridades políticas da sua época, cujos cinco hábitos imoderados denunciam: o fausto excessivo dos seus palácios (6.1), das suas vestes

(6.2) e dos seus meios de transporte (6.4); o requinte e a opulência da sua alimentação (6.3); a extensão dos seus gineceus (6.5), considerada como um factor de desequilíbrio demográfico maior. É então legítimo supor que o capítulo 6 constitui na realidade, pelo menos parcialmente, a terceira secção em falta da tríade sobre as «Restrições relativas ao consumo». Por outras palavras, é verosímil que as quatro primeiras secções do capítulo 6 coincidam com o capítulo 22, o qual é tradicionalmente dado como perdido.

As secções 6.5 e 6.6, em contrapartida, refletem um modo de pensamento correlativo ou associativo pouco representado no *Mozi*: explica-se a relação entre o homem e a mulher evocando categorias cosmológicas como o *yin* e o *yang*. Tratar-se-á então de aumentos tardios, efetuados num intuito editorial de sistematização? Por outro lado, a prodigalidade e a imoderação são igualmente objeto de uma crítica severa no capítulo 5, que é dedicado às «Sete calamidades» (*Qi huan*) suscetíveis de arruinar um país; os autores insistem, entre outras coisas, na necessidade de impor restrições ao consumo (*jie yong*) dos recursos alimentares a fim de prevenir a fome (5.2).

Em suma, os capítulos 20 e 21 situam-se numa linha de continuidade com as outras secções do *Mozi* e não introduzem nenhum elemento doutrinal novo em relação às reflexões que já traduzimos. O Mestre Mozi é neles mencionado explicitamente três vezes ao todo (20.4; 21.1, 21.7).

Capítulo 20

Restrições relativas ao consumo, A

20.1 Um Estado valerá o dobro quando sábios o dirigem; e se a sua direção se estender ao mundo inteiro, este valerá o dobro. Esta duplicação não se obtém apoderando-se de territórios no exterior. É eliminando os desperdícios que não têm a menor utilidade para o Estado e para as famílias que se é capaz de obter uma duplicação. Quando os Reis Sábios dirigiam, emitiam ordens e trabalhavam de tal modo que o povo consumia os bens sem acrescentar nada de inútil.

Assim, consumiam-se os bens sem os desperdiçar, o povo não se cansava de ser virtuoso e as vantagens não faziam senão multiplicar-se.

20.2 Por que se confecionam vestes, quer cubram a parte superior ou a inferior do corpo? A fim de se proteger do frio no Inverno e do calor no Verão. Regra geral, fabricam-se vestes que aumentam a temperatura no Inverno e a frescura no Verão. Convém eliminar o que é puramente estético, mas que nada acrescenta a isso.

Por que se fabricam palácios e casas? A fim de se proteger do vento e do frio no Inverno, do calor e da chuva no Verão, e depois como defesa contra eventuais ladrões e salteadores. Convém eliminar o que é puramente estético, mas que nada acrescenta a isso.

Por que se fabricam couraças, escudos e cinco tipos de armas? A fim de se proteger contra os agressores, os agitadores, os ladrões e os salteadores. Com efeito, confrontados com agressores, agitadores, ladrões e salteadores, os detentores de couraças, de escudos e dos cinco tipos de armas alcançarão a vitória, ao contrário daqueles que delas estão desprovidos. É por esta razão que os sábios começaram a sua fabricação. Regra geral, as vantagens das couraças, dos escudos e dos cinco tipos de armas que se fabricam aumentam com a sua leveza, enquanto a sua solidez as torna dificilmente quebráveis. Convém eliminar o que é puramente estético, mas que nada acrescenta a isso.

Por que se fabricam barcos e carros? Fabricam-se carros a fim de se deslocar em terra firme e barcos a fim de se deslocar por via fluvial, donde a vantagem de circular nas quatro direções. Regra geral, as vantagens dos barcos e dos carros que se fabricam aumentam com a sua leveza. Convém eliminar o que é puramente estético, mas que nada acrescenta a isso.

Em geral, quando se fabrica este género de coisas, não se deve acrescentar nada de inútil. É assim que o consumo dos bens não comportará qualquer desperdício, o povo não se cansará de ser virtuoso e as vantagens não farão senão multiplicar-se.

20.3 Conseguir-se-ia duplicar o número de vestes, de palácios e de casas, de couraças e de escudos, dos cinco tipos de armas, dos barcos e dos carros, se certos notáveis, para esse fim, renunciassem à sua paixão de acumular pérolas e jade, aves, cães, cavalos e outros animais. Isso não seria muito difícil. O que é que se duplica, em contrapartida, com mais dificuldade? É apenas difícil duplicar o número de seres humanos, embora

isso não seja impossível. No passado, os Reis Sábios tinham estabelecido esta lei: «É proibido aos homens de vinte anos não fundarem uma família. É proibido às mulheres de quinze anos não estarem ao serviço de um esposo.» Tal era a lei dos Reis Sábios. Desde o seu desaparecimento, o povo entrega-se a toda a licença. Aqueles que têm vontade de fundar uma família cedo, fundam-na aos vinte anos; aqueles que têm vontade de fundar uma família mais tarde, fundam-na aos quarenta anos. Se se calcular a média entre os dois, resulta daí um desvio de dez anos em relação à lei dos Reis Sábios. Supondo que se ponha no mundo um filho de três em três anos, em dez anos poderiam nascer mais dois ou três filhos. Ora, como poderia a população duplicar se não se obrigarem as pessoas a fundar família mais cedo? No entanto, não se faz isso de modo algum.

20.4 A diminuição demográfica no mundo deve-se, na realidade, a várias causas pelas quais os dirigentes atuais são responsáveis. Estes obrigam o povo a suportar atividades exaustivas e cobram tributos pesados. Na sequência de penúrias de bens, um número incalculável de pessoas do povo morre de frio e de fome. Além disso, os notáveis mobilizam as tropas a fim de atacar os Estados vizinhos. A guerra pode durar até um ano completo ou, quando é rápida, alguns meses. Durante muito tempo, os homens e as mulheres não se encontram, o que explica, entre outras coisas, a diminuição demográfica.

Além disso, um número incalculável de pessoas morre devido à falta de tranquilidade doméstica, à irregularidade dos víveres, à difusão de doenças e epidemias, bem como devido às invasões, às incursões, às emboscadas, às ofensivas contra as cidades fortificadas e aos combates nos campos. Não se estará a provocar uma diminuição demográfica ao adotar este conjunto de diligências sob os dirigentes atuais? Estes fenómenos desaparecem unicamente quando sábios dirigem o Estado. Ou será que dirigentes que carecem de sabedoria obtêm, ainda assim, uma expansão demográfica ao adotarem este conjunto de diligências?

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Seria muito vantajoso para o mundo seguir a via dos Reis Sábios e eliminar os desperdícios que não trazem qualquer utilidade.»

Capítulo 21

Restrições relativas ao consumo, B

21.1

O Mestre Mozi afirmou: «Os reis esclarecidos e os sábios da Antiguidade reinavam sobre o mundo e dirigiam os senhores feudais dando provas de amor para com o povo, que se preocupava em comportar-se lealmente; e num intuito de generosidade, proporcionavam-lhe vantagens. Os gestos de lealdade e de fidelidade encadeavam-se, traduzindo-se noutras ações vantajosas. Empenhavam-se assim incansavelmente, até ao fim da sua vida, sem nunca vacilar. Tais eram os meios pelos quais os reis esclarecidos e os sábios da Antiguidade reinavam sobre o mundo e dirigiam os senhores feudais.»

21.2 «Com efeito, os Reis Sábios da Antiguidade, a fim de restringirem o consumo, tinham instituído a seguinte regra: "Todos os artesãos do mundo — fabricantes de carros, curtidores, oleiros, ferreiros, carpinteiros e marceneiros — são obrigados a trabalhar em função das suas capacidades." Depois: "Em geral, limitar-se-á a garantir ao povo recursos suficientes para o seu consumo." Os Reis Sábios proibiam a fabricação de tudo o que tivesse acarretado desperdício sem, contudo, aumentar as vantagens para o povo.»

21.3 «Em matéria de bebidas e de comida, os Reis Sábios da Antiguidade tinham instituído a seguinte regra: "Limitar-se-á a saciar-se, a conservar as suas energias, a fortalecer os seus membros e a tornar a audição apurada e a visão penetrante." Não se exagerava com as combinações harmoniosas dos cinco sabores, dos perfumes e das fragrâncias. Não se dava ao trabalho de procurar produtos exóticos, luxuosos ou extravagantes. Como se sabe que era assim? Na Antiguidade, Yao pacificou Jiaozhi no Sul, subjugou Youdu no Norte e fez reinar a ordem no mundo do levante ao poente.

Ninguém recusava prestar-lhe homenagem e ser-lhe submisso. No entanto, não teria consumido duas variedades de cereais, dois tipos de caldos ou de pedaços de carne num só repasto, mesmo quando eram inteiramente do seu gosto. Comia e bebia em recipientes de barro cozido e servia-se de vinho com uma concha. Os Reis Sábios não praticavam

certos ritos majestosos de cortesia, consistentes em inclinar a cabeça, em levantá-la, em dar uma volta completa ou uma meia-volta.»

21.4 «Em matéria de indumentária, os Reis Sábios tinham instituído a seguinte regra: "No Inverno, limitar-se-á a usar vestes de seda de cor vermelha clara ou escura, simultaneamente leves e quentes. No Verão, limitar-se-á a usar vestes de tela simples, leves e frescas ao mesmo tempo." Os Reis Sábios proibiam a fabricação de tudo o que tivesse acarretado desperdício sem, contudo, aumentar as vantagens para o povo.»

21.5 «Os Reis Sábios da Antiguidade, perante a ferocidade e a fúria das feras selvagens que provocavam violentos estragos no seio do povo, ensinaram as pessoas a deslocarem-se armadas, a levarem todos os dias consigo espadas que lhes permitissem trespassar os animais em profundidade, golpeá-los e abatê-los com golpes vigorosos sem se quebrarem. Uma espada deve, com efeito, oferecer estas vantagens. Era tanto mais vantajoso usar couraças leves, que permitiam manipular as armas quando se passava à ação. Uma couraça deve, com efeito, oferecer estas vantagens.

Para o transporte de cargas pesadas em longas distâncias, montava-se em carros com toda a segurança, de modo que ninguém se magoava; tinha-se vantagem em puxá-los, pois permitiam chegar rapidamente ao destino. Um carro deve, com efeito, oferecer estas vantagens.

Visto que era impossível atravessar a vau os grandes caudais e os largos rios, os Reis Sábios da Antiguidade limitaram-se a mandar fabricar barcos e remos úteis para esse fim. E mesmo aquando da chegada de superiores, tais como os três duques e os senhores feudais, não se mudavam os barcos (os barqueiros também não usavam decorações). Um barco deve, com efeito, oferecer estas vantagens.»

21.6 «Os Reis Sábios da Antiguidade, a fim de imporem restrições relativas aos enterramentos, tinham instituído a seguinte regra: "Três pedaços de tecido e um caixão de três *cun* de espessura são amplamente suficientes para carne e ossos podres! Limitar-se-á a cavar fossas com uma profundidade adequada para evitar, por um lado, atingir as fontes subterrâneas e, por outro, deixar escapar as exalações. Uma vez

enterrados os mortos, os vivos não devem guardar luto e exprimir a sua aflição durante muito tempo."»

21.7 «Na Antiguidade, aquando da eclosão da humanidade, nos tempos em que os palácios e as casas não existiam, encontrava-se abrigo em outeiros e lugares elevados ou em cavidades e grutas. Os Reis Sábios preocupavam-se com isso, pensando que nas cavidades e grutas se evitava o vento e o frio no Inverno, mas que no Verão era muito húmido em baixo, enquanto vapores quentes subiam para cima. Temendo que estas condições debilitassem os habitantes, começaram então a mandar construir palácios e casas que oferecessem certas vantagens.»

Qual era então a regra relativa à construção dos palácios e das casas? O Mestre Mozi afirmou: «As paredes laterais deviam proteger do vento e do frio. O telhado devia proteger das infiltrações de neve, de saraiva, de chuva e de orvalho. A zona central devia ser limpa e pura para que se pudessem celebrar os sacrifícios. As divisórias nos palácios deviam bastar para separar os homens das mulheres. Limitava-se a isso. Os Reis Sábios proibiam a construção de tudo o que tivesse acarretado desperdício sem, contudo, aumentar as vantagens para o povo.»

Comentário do capítulo 25

No panorama religioso da China antiga, os ritos funerários ocupavam um lugar de primeiro plano: contribuíam simbolicamente para a continuidade de uma linhagem familiar ao consolidarem as estruturas parentais, projetando-as numa dimensão sagrada. O culto dos antepassados e a sua divinização contavam-se, com efeito, entre as expressões mais importantes de piedade religiosa entre os antigos chineses.

As cerimónias fúnebres eram obrigações incontornáveis na prática deste culto que, reservado durante o período arcaico à casa real e às famílias aristocráticas, tinha acabado, ao longo do tempo, por se difundir no seio das camadas mais modestas da população. Assim, a Escola dos letrados confucionistas (*Ru jia*) dotou os ritos funerários de um profundo valor moral: desde que executados com sinceridade, concretizavam a virtude suprema da piedade filial (*xiao*).

Como se podia então transgredir leis costumeiras sobre as quais se fundava toda a hierarquia social, a começar pela relação de subordinação

entre os descendentes (os vivos) e os ascendentes (os defuntos)? Os detratores do ritualismo fúnebre não arriscavam desestabilizar as estruturas inerentes à sociedade até transtornar a ordem do Estado?

Ora, os moístas dão provas de audácia e de coerência doutrinal ao criticarem, de uma maneira detalhada e num tom desdenhoso que roça o blasfémia, a sumptuosidade dos ritos funerários, incluindo a inumação e o luto de longa duração (*hou zang jiu sang*), que uma tradição ancestral impunha ao conjunto da população. O capítulo 25 do *Mozi* é a única secção restante de um tríptico dedicado às «Restrições relativas aos enterramentos» (*Jie zang*); esta temática é, aliás, abordada, de uma maneira recorrente, noutras partes da obra (5.5, 21.6).

Visto que aos moístas importava justificar a simplificação dos ritos funerários num intuito de economia e de conservação dos recursos materiais, invertem habilmente os argumentos dos seus adversários moralistas ao sugerirem uma aproximação atípica (25.1): as autoridades políticas benevolentes (*ren*) deveriam prover às necessidades dos seus súbditos tomando o exemplo dos filhos dotados de piedade filial, que se ocupam diligentemente da sua família e têm o sentido do justo (*yi*). Por outras palavras, as elites no poder (ou suscetíveis de o ser) parecem paradoxalmente subordinadas aos súbditos que dirigem. O raciocínio comparativo inverte, portanto, as relações de força entre superiores e inferiores, apelando simultaneamente ao bom senso.

A argumentação enriquece-se com observações empíricas e considerações utilitárias: a imoderação nas práticas funerárias não favorece nem a prosperidade da população (25.3), nem a expansão demográfica (25.5), nem a manutenção da ordem (25.6); contribui antes para fragilizar a sociedade e o país, criando assim as condições propícias ao desencadeamento de ataques militares (*gong*) e de guerras de anexação (25.7).

Os autores do capítulo 25 estavam conscientes das dificuldades e das resistências morais com que se teria deparado um argumentário focado em motivações fundamentalmente práticas. Era necessário invocar razões mais sérias a fim de desmontar a tradição ritualista por dentro. Opõem, então, os ritos funerários, celebrados para os membros da sua família, às cerimónias de interesse público, introduzindo uma rutura entre

duas dimensões que a «cultura» (no sentido de prática organizada e partilhada de cultos) da sua época não dissociava nitidamente. As suas observações estão imbuídas de uma força disruptiva, apesar de uma certa simplicidade no plano demonstrativo: os ritos executados em honra dos defuntos da sua casa acarretam um desperdício de recursos materiais e humanos que se revela prejudicial ao cumprimento dos deveres rituais de âmbito coletivo. Ao favorecer os membros da sua própria família, privava-se o Ancestral Supremo (*shang di*) e os seus «emissários» ocultos (os deuses, os espíritos, os génios, *gui shen*) das oferendas e das libações que o culto exigia (25.8).

O encadeamento das causas e das consequências é linear: a dilapidação das riquezas para enterrar os seus mortos e a interrupção do trabalho que o luto prolongado exigia não podiam senão empobrecer a população, diminuindo-a. Ora, a indigência prejudicava a limpeza e a pureza (*jing jie*) indispensáveis aos preparativos das oferendas e dos sacrifícios comunitários. Além disso, visto que em tempo de luto não se celebravam núpcias, à miséria somava-se um decréscimo da natalidade e, por via de consequência, uma redução do corpo de oficiantes encarregados dos cultos públicos.

A fim de legitimar as suas posições minimalistas em matéria de ritos funerários, os moístas introduzem ainda um argumento de autoridade ao reinterpretarem *ad hoc* os relatos relativos às últimas vontades dos Reis Sábios da Antiguidade (*gu sheng wang*): estes últimos, ao contrário dos monarcas e dos notáveis da sua geração, ter-se-iam contentado com uma inumação (*mai*) pouco sofisticada (25.10), dando assim o bom exemplo aos seus súbditos.

Tendo conseguido dessacralizar toda uma tradição ritualista e solene sem qualquer embaraço, os advogados da simplicidade explicam claramente que as cerimónias mortuárias não passam de convenções sociais: os usos e os costumes (*su*) variam em função das regiões e das épocas. Sendo a sua legitimidade relativa (contextual e conjetural) em vez de absoluta, não se comete um sacrilégio ao transformá-los, tanto mais que as modificações preconizadas por Mozi se teriam inspirado nos modelos dos antigos Sábios. Em suma, as suas regras sobre os enterramentos e o luto seriam as mais vantajosas (*li*) do mundo, tanto para os vivos como para os defuntos (25.13)! A sua doutrina apresenta,

contudo, uma falha interessante do ponto de vista antropológico: a incineração (*fen*), que certas tribos bárbaras praticavam nas regiões ocidentais (25.12), choca a mentalidade dos moístas, isto apesar da preocupação com a higiene que exibem ao recomendar que se enterrem os despojos humanos em fossas suficientemente profundas para evitar contaminações.

No limiar do terceiro milénio, na República Popular da China, as novas normas que impõem a cremação por razões de ordem económica, demográfica e de higiene levantam ainda perplexidades e resistências significativas nos imaginários sociais. Não seria, então, interessante reler as regras moístas sobre a inumação e extrair daí uma lição de moderação na ótica dos ajustamentos razoáveis?

Capítulo 25

Restrições relativas aos enterramentos, C

25.1 O Mestre Mozi afirmou: «Os seres benevolentes deveriam tomar medidas para o mundo inspirando-se, sem desviar, naquelas que os filhos animados de piedade filial tomam para os seus pais.» Que tipo de medidas tomam então os filhos dotados de piedade filial para os seus pais? Ele diz: «Se os pais são pobres, esforçar-se-ão por enriquecê-los. Se os membros da família são pouco numerosos, esforçar-se-ão por multiplicá-los. Se são numerosos, mas alvo de distúrbios, esforçar-se-ão por restabelecer a ordem.

Poderiam ser obrigados a suspender estes esforços se a energia lhes faltasse, se os seus bens fossem insuficientes ou se a sua inteligência fosse deficiente; mas nunca ousariam nem poupar esforços, nem conceber planos secretos, nem cometer omissões em vez de agir em benefício dos seus pais. Estes três tipos de responsabilidades incumbem, pois, aos filhos que, dotados de piedade filial, tomam medidas para os seus pais.

Os seres benevolentes, por sua vez, deveriam tomar medidas para o mundo de uma maneira semelhante. Nomeadamente, se a população é pobre, esforçar-se-ão por enriquecê-la. Se é pouco numerosa, esforçar-se-ão por multiplicá-la. Se é numerosa, mas alvo de distúrbios, esforçar-

se-ão por restabelecer a ordem. Poderiam ser obrigados a suspender estes esforços se a energia lhes faltasse, se os seus bens fossem insuficientes e se a sua inteligência fosse deficiente; mas nunca deveriam ousar poupar esforços, conceber planos secretos ou cometer omissões em vez de agir em benefício de toda a gente. Estes três tipos de responsabilidades incumbem, pois, aos seres benevolentes, que devem tomar medidas para o mundo.»

25.2 «Numa perspetiva retrospetiva, constata-se que, desde o desaparecimento dos Reis Sábios das três dinastias, se perdeu o sentido do justo no mundo. Certos dignitários das gerações posteriores estimam que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração advêm da benevolência e contam-se entre os justos princípios e as obrigações de um filho dotado de piedade filial. Outros, pelo contrário, estimam que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração vão contra a benevolência e que não se contam entre os justos princípios e as obrigações de um filho dotado de piedade filial.

Por outras palavras, duas categorias de filhos sustentam discursos antitéticos e entregam-se a práticas diametralmente opostas, defendendo, cada uma do seu lado: "Nós seguimos a via dos nossos grandes antepassados Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu." Assim, os discursos antitéticos e as práticas diametralmente opostas destas duas categorias de filhos acabaram por suscitar dúvidas e perplexidades entre os dignitários das gerações posteriores.

Se há dúvidas e perplexidades a respeito dos discursos destas duas categorias de filhos, regressemos então à arte de dirigir o Estado, as famílias e os dez mil povos, a fim de observar o impacto que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração produzem em relação às três vantagens em questão. Somos de opinião que, se ao tomar estes discursos por regra e ao aplicar a conceção subjacente, os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração permitissem concretamente enriquecer os pobres e multiplicar aqueles que são pouco numerosos, dominar os perigos e restabelecer a ordem, eles adviriam então da benevolência e contar-se-iam entre os justos princípios e as obrigações de um filho dotado de piedade filial.

Não se poderá senão encorajar uma conceção tão benéfica para os homens. Os seres benevolentes deveriam então promovê-la no mundo inteiro como um valor universal, assegurando que goze de um consenso popular e que nunca seja abandonada.

Pelo contrário, somos de opinião que se, ao tomar estes discursos por regra e ao aplicar a conceção subjacente, os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração, concretamente, não permitem nem enriquecer os pobres, nem multiplicar aqueles que são pouco numerosos, nem dominar os perigos, nem restaurar a ordem, então eles não advêm da benevolência, não contam nem entre os justos princípios, nem entre as obrigações de um filho dotado de piedade filial. Não se poderá senão pôr fim a uma conceção tão nefasta para os homens. Os seres benevolentes deveriam então procurar eliminá-la do mundo inteiro, assegurando que a reprovação seja coletiva e que nunca mais seja posta em prática.»

25.3 Com efeito, desde a Antiguidade até aos nossos dias, nunca se conduziu o Estado, as famílias e as pessoas comuns a uma situação de desordem ao promover o que é vantajoso para o mundo e ao libertá-lo do que é desvantajoso. Como se sabe que é assim? Vários cavalheiros e dignitários contemporâneos têm dúvidas e perplexidades a respeito dos aspetos positivos e negativos, das vantagens e das desvantagens dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração. É por isso que o Mestre Mozi afirma:

«Tentemos então examinar a fundo o discurso dos zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração, que eles consideram como uma obrigação para com o Estado e as famílias. A adoção das suas regras implicaria que, por ocasião de um luto de um rei, de um duque ou de um notável, seria necessário: um caixão interior e um caixão exterior maciços, uma inumação sumptuosa, numerosos lençóis mortuários com motivos variados e bordados elaborados, e depois um túmulo monumental.

Se se adotassem estas regras para as pessoas comuns, ou mesmo para os humildes, um morto arruinaria completamente toda uma casa. Um morto num senhor feudal levaria a esvaziar a câmara do Tesouro para que se dispusesse sobre o despojo metal precioso, jade, pérolas

trabalhadas ou brutas; para que se o prendesse com fitas e faixas de seda e para que se enchesse o túmulo de carros e de cavalos. Seriam necessários, além disso, numerosos lençóis mortuários e cortinas, vasos trípodes, tambores, pequenas mesas, esteiras, jarras e recipientes, lanças, espadas, estandartes ornados com penas de guarda-rios e caudas de iaque, marfins e couros, que se enterrariam e sepultariam. A fim de satisfazer plenamente a exigência de acompanhar ao túmulo o Filho do Céu, sacrificar-se-iam algumas centenas ou, pelo menos, algumas dezenas de pessoas. A fim de acompanhar ao túmulo um chefe de exército ou um grande magistrado, sacrificar-se-iam algumas dezenas ou, em todo o caso, um certo número de pessoas.»

25.4 «Quais são as regras para guardar o luto? Trata-se de chorar sem qualquer ritmo, com fortes soluços. Veste-se uma indumentária de cânhamo cru com fitas funerárias e deixam-se correr as lágrimas. Retira-se para uma cabana, dorme-se sobre uma esteira de juncos com um torrão de terra por almofada. Além disso, é-se constrangido a jejuar a fim de ter um aspeto faminto e a usar roupas leves a fim de ter um aspeto gelado; é preciso arranjar-se para ter os olhos bem encovados no rosto, uma fisionomia muito sombria, a audição e a visão confusas. As mãos e os pés devem estar sem força, inertes, incapazes de se mover. Depois, quando se organiza uma cerimónia de luto em cavalheiros de nível superior, é preciso levantar-se apenas com a condição de se apoiar no braço de alguém e caminhar unicamente com uma bengala, e isto durante três anos ao todo!

Se os reis, os duques e os notáveis seguissem estas indicações e pusessem em prática regras e discursos semelhantes, certamente já não seriam capazes de se apresentar cedo na corte e de se retirar tarde, de gerir os cinco ministérios e os seis departamentos, de promover o trabalho agrícola e florestal, de encher os celeiros. Se os camponeses os pusessem em prática, certamente já não seriam capazes de sair cedo e de regressar à noite para lavrar os campos, semear, plantar e cultivar. Se os diversos artesãos os pusessem em prática, certamente já não seriam capazes de fabricar barcos e carros, de fabricar utensílios e recipientes.

Se as mulheres os pusessem em prática, certamente já não seriam capazes de se levantar de madrugada e de se deitar à noite para fiar e tecer. Feitas as contas, por causa dos enterramentos sumptuosos, retira-

se e sepulta-se uma grande quantidade de bens, enquanto, por causa do luto de longa duração, se proíbe trabalhar. Por um lado, apreende-se e sepulta-se bens já produzidos; por outro lado, proíbe-se durante muito tempo aos descendentes dos defuntos ganhar a vida, e pretende-se alcançar a riqueza por estes meios! É como pretender colher um campo tendo proibido lavrá-lo: nestas condições, a promessa de gerar riquezas continuará a ser letra morta.»

25.5 «Do momento em que a pretensão de enriquecer o Estado e as famílias por estes meios é vã, esperar-se-á então multiplicar a população? Tal promessa continuará também a ser letra morta. Com efeito, se os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração estivessem no poder, pela morte de um soberano, o luto prolongar-se-ia durante três anos; pela morte do pai e da mãe, mais três anos; pela morte da esposa e do filho primogénito, mais três anos: isto perfaz cinco vezes três anos ao todo.

Depois, mais um ano para os tios paternos (irmãos mais velhos e mais novos do pai), para os seus irmãos e os outros filhos; cinco meses para outros membros da família; vários meses para as tias paternas, para as irmãs mais velhas, para os sobrinhos e os tios maternos. O sistema impõe então que se debilite e se tenha um aspeto emaciado, que se arranje para ter os olhos bem encovados no rosto, uma fisionomia muito sombria, a audição e a visão confusas. As mãos e os pés devem estar sem força, inertes, incapazes de se mover. Depois, quando se organiza uma cerimónia de luto em cavalheiros de nível superior, é preciso levantar-se apenas com a condição de se apoiar no braço de alguém e caminhar unicamente com uma bengala, e isto durante três anos ao todo!

Si se seguissem estas indicações e se pusessem em prática regras e discursos semelhantes, sofrer-se-ia de malnutrição e de privações. Por via de consequência, as pessoas no inverno não suportariam o frio; no verão, não suportariam o calor; na sequência da difusão de doenças e epidemias, haveria um número incalculável de mortos. As relações entre homens e mulheres sofreriam muito com isso. Ora, pretender multiplicar a população por estes meios é como pedir a alguém que se deixe trespassar por uma espada e pretender que viva muito tempo: nestas condições, a promessa de multiplicar a população continuará a ser letra morta.»

25.6 «Do momento em que a pretensão de multiplicar a população por estes meios é vã, esperar-se-á então garantir a ordem do sistema penal e administrativo? Tal promessa continuará também a ser letra morta. Com efeito, se os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração estivessem no poder, o Estado e as famílias estariam votados à pobreza, a população estaria votada à diminuição, o sistema penal e administrativo estaria votado ao distúrbio. Se se pusessem em prática regras e discursos semelhantes e se seguissem estas indicações, os superiores, constrangidos a estas práticas, seriam incapazes de gerir os assuntos políticos; os inferiores, constrangidos a estas práticas, seriam incapazes de trabalhar.

Se os superiores não gerem os assuntos políticos, o sistema penal e administrativo está condenado ao distúrbio. Se os inferiores não trabalham, está-se condenado a uma penúria de bens como o vestuário e os alimentos. Em caso de penúria destes bens, os irmãos mais novos reclamá-los-ão aos seus mais velhos sem os obter; por conseguinte, em vez de darem provas de subordinação como mais novos, guardar-lhes-ão rancor. Os filhos reclamá-los-ão aos seus pais sem os obter; por conseguinte, em vez de manifestarem piedade filial, guardar-lhes-ão rancor. Os ministros reclamá-los-ão ao seu soberano sem os obter; por conseguinte, em vez de se comportarem lealmente, provocarão ainda mais distúrbios aos seus superiores.

É por isso que o povo, cuja conduta será doravante desviante, perversa e imoral por causa desta falta de vestuário para sair e de alimentos em casa, atingido também a um nível interior, entregar-se-á completamente à perversão e à violência para além de qualquer controlo. Por via de consequência, os ladrões e os salteadores multiplicar-se-ão, enquanto os garantes da ordem diminuirão. Ora, pretender preservar a ordem quando os seus garantes diminuem e os ladrões e os salteadores se multiplicam, é como pedir a alguém que dê três voltas sobre si próprio sem virar as costas. Nestas condições, a promessa de preservar a ordem continuará a ser letra morta.»

25.7 «Do momento em que a pretensão de garantir a ordem do sistema administrativo e penal por estes meios é vã, esperar-se-á então impedir os grandes Estados de fazer a guerra contra os pequenos Estados? Tal promessa continuará também a ser letra morta. Com efeito,

desde o desaparecimento dos Reis Sábios do passado, perdeu-se o sentido do justo no mundo e os senhores feudais empenham as suas forças nas campanhas militares. Tanto os reis de Chu e de Yue ao Sul, como os soberanos de Qi e de Jin ao Norte, treinam os seus exércitos e incitam-nos à violência a fim de travar guerras expansionistas e de anexar outros Estados até estenderem o seu poder sobre o mundo inteiro. Ora, em geral, os grandes Estados renunciam a mover guerras contra os pequenos Estados se as provisões que estes últimos acumularam são abundantes, se as suas fortificações interiores e as suas muralhas exteriores estão em boa condição, se os superiores e os inferiores vivem em acordo e em harmonia.

Neste caso, os grandes Estados não ambicionam guerrear contra eles. Pelo contrário, se os pequenos Estados não acumularam provisões, se as suas fortificações interiores e as suas muralhas exteriores estão em má condição, se os superiores e os inferiores estão em desacordo e em desarmonia, os grandes Estados ambicionarão guerrear contra eles. Ora, se os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração estivessem no poder, o Estado e as famílias estariam votados à pobreza, a população estaria votada à diminuição, o sistema penal e administrativo estaria votado ao distúrbio.

Com efeito, na pobreza, faltam os meios de acumular provisões. Com uma população pouco numerosa, os encarregados das fortificações interiores, das muralhas exteriores, dos fossos e dos canais serão também pouco numerosos. Quando se é alvo de distúrbios, por um lado, não se alcançará a vitória nos combates no exterior; por outro lado, a defesa não resistirá às incursões.»

25.8 «Do momento em que a pretensão de impedir os grandes Estados de fazer a guerra contra os pequenos Estados é vã, esperar-se-á então poder atrair o favor do Ancestral Supremo, dos espíritos e dos deuses? Tal promessa continuará também a ser letra morta. Com efeito, se os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração estivessem no poder, o Estado e as famílias estariam votados à pobreza, a população estaria votada à diminuição, o sistema penal e administrativo estaria votado ao distúrbio.

De facto, a pobreza acarreta a impureza nas oferendas de vasos de painço e de vinho doce. Com uma população pouco numerosa, os oficiantes ao serviço do Ancestral Supremo, dos espíritos e dos deuses serão também pouco numerosos. Quando se é alvo de distúrbios, não se celebrarão os sacrifícios segundo as disposições sazonais. Será antes proibido praticar os cultos do Ancestral Supremo, dos espíritos e dos deuses.

Quando se dirige o Estado de uma maneira semelhante, o Ancestral Supremo, os espíritos e os deuses, a fim de retomarem o controlo da situação do alto, começarão a perguntar-se: "O que é preferível para nós: que tais indivíduos existam ou não?" E a resposta será: "Que existam ou não, isso não muda nada para nós!" Então o Ancestral Supremo, os espíritos e os deuses castigarão os culpados atingindo-os com calamidades atrozes, e depois abandoná-los-ão. Não teriam eles razão?»

25.9 «É por isso que, em matéria de enterramentos ou de inumação, os Reis Sábios da Antiguidade tinham instituído as seguintes regras: "Um caixão de três *cun* de espessura e três pedaços de lençol mortuário são amplamente suficientes para fazer desaparecer corpos podres e horripilantes. Enterrá-los-ão tão fundo quanto necessário para impedir os odores da putrefação de escapar para cima sem, contudo, atingir as fontes subterrâneas. Quanto ao túmulo, limitar-se-á a lavrar um terreno de três *chi*. Uma vez enterrados os mortos, os vivos não terão de chorar de dor durante muito tempo, mas apressar-se-ão a retomar o trabalho e a trocar vantagens a um nível geral, cada um em função das suas capacidades." Tais eram as regras dos Reis Sábios.»

25.10 Ora, os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração afirmam: «Concedamos que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração não permitem nem enriquecer os pobres, nem multiplicar aqueles que são pouco numerosos, nem dominar os perigos, nem restabelecer a ordem. Ainda assim, eles inscrevem-se na via dos Reis Sábios.»

Mestre Mozi diz: «É falso. No passado, Yao, que tinha partido para o Norte para dar instruções às oito tribos dos Di, morreu no caminho. Foi enterrado na vertente setentrional do Monte Qiong com três pedaços de lençol mortuário, num caixão de madeira de amoreira mantido unido por

lianas. O choro só rebentou após a descida do caixão no túmulo. A fossa foi enchida sem que se erguesse um outeiro, de modo que os bois e os cavalos lhe passavam por cima. Shun, que tinha partido para o Oeste para dar instruções às sete tribos dos Rong, morreu no caminho. Foi enterrado sob a praça do mercado de Nanji com três pedaços de lençol mortuário, num caixão de madeira de amoreira mantido unido por lianas. Uma vez enterrado, as pessoas do mercado passavam-lhe por cima. Yu, que tinha partido para o Leste para dar instruções às nove tribos dos Yi, morreu no caminho.

Foi enterrado nos Montes Guiji com três pedaços de lençol mortuário, num caixão de três *cun* de espessura em madeira de paulownia mantido unido por lianas; os fechos nem sequer se correspondiam. Não se cavou nenhuma galeria. A profundidade no solo não atingia as fontes subterrâneas, mas bastava para que os odores da putrefação não escapassem para cima. Uma vez enterrado, recolheu-se a terra que tinha ficado por cima e limitou-se a lavrar um terreno de três *chi* à guisa de túmulo.

Estes três casos permitem, pois, observar que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração não se inscrevem na via dos Reis Sábios. Com efeito, os três reis em questão detinham o nobre título de Filho do Céu e possuíam todas as riquezas do mundo. Como podiam ter preocupações de ordem material? No entanto, preconizavam tais regras em matéria de enterramentos e de inumação.»

25.11 «Sucede de modo bem diferente com os enterramentos e as inumações que os reis, os duques e os notáveis atuais exigem. É-lhes necessário um grande caixão exterior e outro no interior com três camadas de couro, artigos preciosos de jade e ainda: lanças e espadas, vasos trípodes, tambores, jarras e recipientes, tecidos com motivos variados e bordados, sedas brancas, dez mil lençóis mortuários e toda uma coleção de carros, cavalos, mulheres e músicos. Além disso, é preciso perfurar uma rede subterrânea de galerias e erguer inclusive túmulos tão altos como montes e colinas. Isto obriga o povo a interromper as suas atividades e a dilapidar uma quantidade inestimável de bens para algo perfeitamente inútil!»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Como afirmámos anteriormente, somos de opinião que, se ao tomar estes discursos por regra e ao aplicar a conceção subjacente, os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração permitissem realmente enriquecer os pobres e multiplicar aqueles que são pouco numerosos, dominar os perigos e restabelecer a ordem, eles adviriam então da benevolência e contar-se-iam entre os justos princípios e as obrigações dos filhos dotados de piedade filial. Não se poderá senão encorajar uma conceção tão benéfica para os homens.

Pelo contrário, somos de opinião que, se ao tomar estes discursos por regra e ao aplicar a conceção subjacente, os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração, concretamente, não permitem nem enriquecer os pobres, nem multiplicar aqueles que são pouco numerosos, nem dominar os perigos, nem restabelecer a ordem, então eles não advêm da benevolência e não contam nem entre os justos princípios, nem entre as obrigações dos filhos dotados de piedade filial. Não se poderá senão pôr fim a uma conceção tão nefasta para os homens.

Com efeito, pretende-se enriquecer o Estado e as famílias por estes meios, mas apenas se aumentará a pobreza. Espera-se multiplicar a população, mas ela diminuirá posteriormente. Espera-se garantir a ordem do sistema penal e administrativo, mas provocar-se-ão distúrbios suplementares. Pretende-se impedir os grandes Estados de guerrear contra os pequenos Estados por estes meios, mas acabar-se-á por fracassar. E se se espera atrair o favor do Ancestral Supremo, dos espíritos e dos deuses, ser-se-á atingido uma vez mais por calamidades.

Examinemos, por um lado, a via superior de Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu: a sua política era contrária a estas normas. Examinemos, por outro lado, as baixezas cometidas por Jie, Zhou, You e Li: verifica-se que elas correspondiam a elas. Isto permite observar que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração não se inscrevem na via dos Reis Sábios.»

25.12 Ora, os zeladores dos enterramentos sumptuosos e do luto de longa duração sustentam: «Se é verdade que os enterramentos sumptuosos e o luto de longa duração não se inscrevem na via dos Reis Sábios, como se explica então que os dignitários dos Estados centrais os

pratiquem incessantemente e que, em vez de os rejeitarem, os tenham conservado? »

Mestre Mozi diz: «Acabou-se por crer que certas convenções sociais são justas em virtude daquilo a que se chama a força do hábito. Outrora, a Leste de Yue encontrava-se o país dos Kaimu. Os seus habitantes desmembravam os seus filhos primogénitos à nascença e devoravam-nos contando que era propiciatório para os irmãos mais novos. À morte de um avô, transportavam a avó para algum lugar e abandonavam-na contando que já não podiam viver juntos porque ela se tinha tornado a esposa de um espírito.

Estas medidas foram adotadas a um nível político pelos superiores e tornaram-se convenções sociais entre os inferiores. Praticaram-nas incessantemente e, em vez de as rejeitarem, conservaram-nas. Será que estas convenções se inscrevem realmente na via da benevolência e dos justos princípios? Tinha-se acabado por crer que eram justas em virtude daquilo a que se chama a força do hábito.

Ao Sul de Chu encontrava-se o país dos Yan. Os seus habitantes deixavam apodrecer a carne dos seus pais e dos seus próximos mortos, e abandonavam-nos. Em seguida, enterravam as ossadas, convencidos de terem realizado plenamente o ideal da piedade filial.

A Oeste de Qin encontrava-se o país dos Yiqu. Os seus habitantes, à morte dos seus pais e dos seus próximos, recolhiam pedaços de madeira para os queimar. Quando o fumo subia, contavam que aqueles tinham subido ao mais alto. Estavam depois convencidos de terem realizado plenamente o ideal da piedade filial. Estas medidas foram adotadas a um nível político pelos superiores e tornaram-se convenções sociais entre os inferiores. Praticaram-nas incessantemente e, em vez de as rejeitarem, conservaram-nas. Será que estas convenções se inscrevem realmente na via da benevolência e dos justos princípios? Tinha-se acabado por crer que eram justas em virtude daquilo a que se chama a força do hábito.

Se considerarmos os costumes destes três países, eles parecem rudimentares sob muitos aspetos, enquanto os dos dignitários dos Estados centrais parecem sumptuosos. Sendo os segundos demasiado sumptuosos e os primeiros demasiado rudimentares, convém então impor um certo número de restrições relativas aos enterramentos e à

inumação. Com efeito, sublinha-se também a importância de aplicar restrições nos domínios do vestuário e da alimentação, dos quais os seres humanos retiram vantagem durante a sua vida. Por que razão, então, se abriria uma exceção para os enterramentos e a inumação, cujas vantagens dizem respeito aos mortos?»

25.13 Em matéria de enterramentos ou de inumação, o Mestre Mozi instituiu as seguintes regras: « Um caixão de três *cun* de espessura e três pedaços de tecido são amplamente suficientes para ossos e carne podres. A profundidade da fossa cavada no solo deve impedir as infiltrações de água em baixo e as exalações de gás para cima. Limitar-se-á a erguer um túmulo que ofereça um espaço suficiente para as reuniões de família. Que se chore no seio do cortejo, mas no regresso voltar-se-á a trabalhar para se prover de vestuário e alimentos. Posteriormente, celebrar-se-ão sacrifícios a fim de exprimir a sua piedade filial para com os seus pais.»

É assim legítimo concluir que as regras do Mestre Mozi não negligenciam nem as vantagens relativas aos mortos nem as dos vivos.

25.14 É por isso que o Mestre Mozi afirmava: « Se os cavalheiros e os dignitários do mundo atual visam realmente pôr em prática a benevolência e os justos princípios, e aspiram a um estatuto ainda mais elevado; se a adequação à via dos Reis Sábios constitui o seu objetivo supremo e se, a um nível mais modesto, visam proporcionar vantagens ao Estado, às famílias e às pessoas comuns, devem imperativamente compreender que é preciso impor restrições às cerimónias do luto a um nível político. »

Comentário dos capítulos 26, 27 e 28

Como sugere o título destes três capítulos constitutivos do livro VII, a deontologia moísta encontra a sua plena legitimação na vontade celeste: *Tian zhi*. Os autores recomendam a todos os seres humanos, e às elites no poder em particular, que obedeçam (*shun*) a uma força superior e incontestável emanante do alto. O Céu representa, com efeito, o modelo por excelência da ação moral para o conjunto da humanidade, das camadas sociais mais humildes até à autoridade política suprema, que reina sobre a Terra aqui em baixo e que lhe está associada segundo a metáfora fixa da filiação, a saber, o Filho do Céu (*Tian zi*).

Da esfera celeste decorrem os princípios reguladores da ordem natural das coisas (a alternância do dia e da noite, o ciclo sazonal e os fenómenos relativos), bem como as tendências inerentes à história do homem: sucessões dinásticas, oscilações políticas, triunfos ou derrotas, prosperidade ou decadência. De facto, *tian* é uma palavra polissémica: por extensão, refere-se ao cosmos, à Natureza enquanto ordenamento de fenómenos espontâneos (*zi*, desenrolando-se por si mesmos); por metonímia, indica uma entidade divinizada que, elevando-se acima de todos os seres, os domina a título de monarca absoluto e esclarecido. Ao longo do *Mozi*, estas duas aceções convergem; a segunda engloba a primeira e revela-se preponderante sobretudo na presente secção e no capítulo 4, *Fa yi* «Modelos e normas», que é suscetível de ser lido como um epítome deste tríptico.

Os moístas atribuem ao Céu vários atributos e faculdades antropomórficas, a começar pela capacidade de exercer uma vontade razoável (*zhi*) e de manifestar intenções compreensíveis (*yi* «quereres») ou, pelo menos, explicáveis. A vontade celeste singulariza-se numa série de desejos e votos (*yu*) benéficos para os humanos, aos quais se opõem, em termos dicotómicos, aversões (*wu* ou *zeng* «odiar», «abominar»).

Enquanto detentor dos critérios do julgamento moral, o Céu quer, portanto, que o homem realize tudo o que é justo (*yi*) no mundo (*tian xia*, literalmente «sob o Céu») e condena as ações injustas (*bu yi*). As normas, os ideais e os valores que Mozi e os seus discípulos preconizam na sua doutrina são assim projetados sobre a entidade celeste, que encoraja a vida *vs* a morte, a riqueza *vs* a pobreza, a ordem *vs* o distúrbio (26.2, 28.2).

Seguindo os moldes de um pensamento associativo, o Céu preside igualmente, de uma maneira indefetível, ao sistema das retribuições, pois recompensa (*shang*) os bons e castiga (*fa*) os maus no decurso da sua vida ou através da sua progénie, mobilizando frequentemente o seu poder a um nível coletivo. Assim, as calamidades ditas naturais e as derrotas militares contam-se entre as punições celestes, pelas quais os monarcas e as elites políticas são tidos como responsáveis devido à sua conduta ultrajante (26.4, 27.4, 28.4). Nesta visão binária do bem e do mal, os Reis Sábios (*sheng wang*) da Antiguidade constituem então o protótipo humano da via moral: tendo compreendido com toda a lucidez os quereres celestes, transmitiram-nos ao conjunto do povo (*bai xing*)

para reinar em virtude dos justos princípios (26.3, 27.4, 28.2). Os reis tirânicos (*bao wang*) são a sua antítese perfeita; a sua queda trágica seria, aliás, uma prova inegável de justiça celeste. Em suma, a interpretação moísta da história adapta-se às exigências argumentativas consolidando os mitos fundadores da realeza.

Se a justiça celeste se manifesta, evidentemente, na atribuição adequada de recompensas e de punições segundo o princípio do *quid pro quo*, é porque o Céu é dotado de discernimento (*zhe*), de clareza visual ou de clarividência (*ming*); esta faculdade permite-lhe ver (*jian*) os seres humanos nos recantos mais secretos da Terra e detetar eventuais transgressões: os culpados (*zui*) não têm qualquer hipótese de se subtraírem ao seu controlo. Mozi explora habilmente a força de dissuasão dos castigos como alavanca argumentativa para ordenar que se seja vigilante (*jie*, *shen*) e que se respeitem as vontades celestes em todo o tempo e em todos os lugares (26.1, 28.1).

Senhor do tempo e do espaço, demiurgo que moldou o relevo terrestre, o Céu possui em suma todas as características de um ser omnipotente e totalitário: «Mesmo a ponta de um cabelo não escapa à ação do Céu!» (27.5). O seu amor (*ai*) é também universal (*jian*), visto que todos os seres aproveitam as suas intenções benéficas e delas retiram vantagem (*li*; 26.6, 28.3). O homem, por seu lado, tem interesse em dobrar-se à vontade celeste, que se manifesta por intermédio dos monarcas sábios, a fim de obter graças e honras.

A conceção moísta das relações de força é tripartida na medida em que três níveis são claramente distinguidos: a esfera superior (*shang*), correspondente à entidade celeste, que detém o poder absoluto; o plano intermédio (*zhong*), estância dos espíritos e dos deuses (*gui*; *shen*); a condição inferior (*xia*), que agrupa os seres humanos. Neste sentido, o Céu é transcendente em relação à dimensão humana. A universalidade (*jian*) que Mozi preconiza consiste então em alargar o amor e em proporcionar vantagens a estas três dimensões conjuntamente (26.7, 27.8, 28.5).

A apresentação de oferendas (*shi*) revela-se indispensável, pois permite aos humanos comunicar com a entidade celeste e o nível mediano, praticando rituais de propiciação e de purificação. O Céu

manifesta também o seu amor universal ao acolher as oferendas de todos os povos (26.6, 28.3).

A posição que o Ancestral Supremo (*shang di*) ocupa nesta estrutura simbólica que liga os seres humanos à esfera sagrada não é claramente indicada no *Mozi*. Esta antiga divindade de ordem superior é por vezes associada ao panteão dos espíritos, dos espectros e dos deuses, ao qual parece presidir (26.3, 26.6, 28.3-4); outras vezes intervém sozinha nos assuntos humanos e representa então a própria entidade celeste (27.8, 28.9).

A condição humana é também hierarquizada em vários escalões, cuja enumeração e agrupamentos variam ligeiramente de um capítulo para outro (26.3, 28.2); a lista completa comporta pelo menos seis patamares: 1) as massas populares ou os plebeus (*shu ren*); 2) os cavalheiros (*shi*); 3) os chefes militares (*jiang jun*) e os grandes magistrados (*da fu*); 4) os senhores feudais (*zhu hou*); 5) os três duques (*san gong*); 6) o Filho do Céu (*Tian zi*).

Cada uma destas entidades sociais detém um estatuto de subordinação decrescente em relação ao poder de emitir diretivas de uma maneira autónoma (*ji er wei zheng*). Nenhuma noção de direito emerge desta visão da estrutura política focada no poder de dirigir, cujo grau de independência muda, portanto, em função do estatuto. A um nível simbólico, a autoridade política suprema está também sujeita à única entidade que detém a faculdade de dirigir sem estar submetida, por sua vez, a um superior hierárquico: o Céu, soberano absoluto do universo, e da Terra em particular.

O Mestre Mozi, por seu lado, teria aplicado os quereres celestes com uma grande precisão. Tal como no capítulo 4, encontra-se nesta tríade uma analogia eloquente entre as regras seguidas pelos artesãos, tais como os fabricantes de carros e os carpinteiros, para decidir sobre a justeza das formas geométricas e os critérios de julgamento moral (26.8, 27.9, 28.6). A exatidão das normas exclui a menor divergência de opinião.

Capítulo 26

A vontade celeste, A

26.1 O Mestre Mozi afirmou: « Os cavalheiros e os dignitários do mundo atual compreendem as questões menores, mas não os grandes desafios. Como se sabe? Sabe-se vivendo em família. Se se cometesse faltas para com o chefe da família no seio da qual se vive, restaria ainda a possibilidade de fugir e de se salvar junto de uma família vizinha. No entanto, pais, irmãos e conhecidos põem-se todos em guarda uns aos outros, recomendando-se: "É preciso absolutamente tomar cuidado e ser vigilante.

Como se poderia cometer faltas para com o chefe da família no seio da qual se vive?" Isto não conta apenas para a vida em família, mas também para a vida num Estado. Se se cometesse faltas para com o soberano do Estado onde se vive, poder-se-ia ainda fugir e salvar-se num Estado vizinho. No entanto, pais, irmãos e conhecidos põem-se todos em guarda uns aos outros, recomendando-se: "É preciso absolutamente tomar cuidado e ser vigilante. Como se poderia cometer faltas para com o soberano do Estado onde se vive?" Mesmo que nestes casos se pudesse fugir e salvar-se noutro lugar, põem-se em guarda uns aos outros através de recomendações prementes.

Por maioria de razão, quando não se pode fugir nem salvar-se noutro lugar, não seria preferível pôr-se em guarda uns aos outros através de recomendações ainda mais prementes? Como afirma também um ditado, "Para onde se pode fugir se se cometer faltas à luz do dia?" Com efeito, será impossível fugir e salvar-se noutro lugar, pois mesmo nas florestas, nas ravinas e nos antros tenebrosos, desertados pelos humanos, o Céu, pela sua clarividência, vê-lo-á inelutavelmente.

No entanto, os cavalheiros e os dignitários do mundo dão provas de negligência para com o Céu, não sabendo como pôr-se em guarda uns aos outros e dar recomendações. Isto permite-nos saber que os cavalheiros e os dignitários do mundo atual compreendem as questões menores, mas não os grandes desafios.»

26.2 «Ora, o que deseja o Céu, por seu lado? O que odeia ele? O Céu deseja o que é justo e odeia o que é injusto. Assim, ao incitar as pessoas do mundo a trabalhar segundo os justos princípios, cumpriremos os

desejos do Céu. Se cumprirmos os seus desejos, o Céu, por sua vez, cumprirá os nossos. O que desejamos nós? O que odiamos nós? Desejamos a felicidade e a prosperidade e odiamos as desgraças e as adversidades. Assim, se em vez de cumprirmos os desejos do Céu, cumprirmos o que ele não deseja, incitaremos as pessoas do mundo a trabalhar no meio de infortúnios e adversidades. Mas como sabemos nós que o Céu deseja o que é justo e que odeia o que é injusto?

É porque a difusão dos justos princípios no mundo é determinante para a vida, enquanto o seu declínio acarreta a morte. A difusão dos justos princípios no mundo é determinante para a riqueza, enquanto o seu declínio acarreta a pobreza. A difusão dos justos princípios no mundo é determinante para a ordem, enquanto o seu declínio acarreta o distúrbio. O Céu, com efeito, deseja que se viva e odeia que se morra. Deseja que se seja rico e odeia que se seja pobre. Deseja que se preserve a ordem e odeia que se provoquem distúrbios. Isto permite-nos saber que o Céu deseja o que é justo e que odeia o que é injusto.»

26.3 «Acrescentemos que é pelos justos princípios que se dirige. Não cabe aos inferiores dirigir os superiores. Forçosamente, cabe aos superiores dirigir os inferiores. É por isso que os plebeus trabalharão com todas as suas forças, mas não detêm o estatuto para emitir diretivas de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos cavalheiros. Os cavalheiros trabalharão com todas as suas forças, mas ainda não detêm o estatuto para emitir diretivas de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos chefes militares e dos grandes magistrados. Os chefes militares e os grandes magistrados trabalharão com todas as suas forças, mas ainda não detêm o estatuto para emitir diretivas de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos três duques e dos senhores feudais.

Os três duques e os senhores feudais mobilizarão todas as suas forças nos assuntos políticos, mas ainda não detêm o estatuto para emitir diretivas de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção do Filho do Céu. O Filho do Céu também não detém o estatuto para emitir diretivas de uma maneira autónoma: está submetido à direção do Céu. O Filho do Céu dá aos três duques, aos senhores feudais, aos cavalheiros e aos plebeus diretivas que os cavalheiros e os dignitários do mundo compreendem sem dúvida claramente. Por outro lado, o Céu dá ao Filho

do Céu diretivas que as pessoas do mundo nem sempre conseguem compreender claramente. É por isso que os Reis Sábios das três dinastias do passado — Yu, Tang, Wen e Wu —, no seu desejo de aplicar, enquanto Filho do Céu, as diretivas que tinham recebido do próprio Céu, deram explicações claras às pessoas do mundo inteiro. Ninguém faltava então em alimentar os bois e as ovelhas com forragem, em criar cães e porcos, em preparar, na pureza, vasos de painço e vinho doce a fim de celebrar os sacrifícios em honra do Ancestral Supremo, dos espíritos e dos deuses, e de invocar assim o favor celeste. Nunca ouvimos dizer que o Céu invoca o favor do Filho do Céu! Isto permite-nos, portanto, saber que é o Céu que dá diretivas ao Filho do Céu.»

26.4 «Com efeito, o Filho do Céu representa o auge da nobreza e da riqueza no mundo inteiro. Aqueles que desejam também ser ricos e nobres não poderão senão obedecer aos quereres celestes. Aqueles que obedecem aos quereres celestes, universalizando o seu amor recíproco e generalizando as suas trocas de vantagens, merecerão certamente recompensas. Aqueles que se opõem aos quereres celestes e que, no seu particularismo, se odeiam reciprocamente e se infligem malefícios, merecerão certamente castigos.»

Quem, portanto, mereceu recompensas por ter obedecido aos quereres celestes? Quem, tendo-se oposto aos quereres celestes, mereceu, em contrapartida, castigos?

O Mestre Mozi afirmou: «Os Reis Sábios das três dinastias do passado — Yu, Tang, Wen e Wu — mereceram recompensas por terem obedecido aos quereres celestes. Os reis tirânicos das três dinastias do passado — Jie, Zhou, You e Li —, tendo-se oposto aos quereres celestes, mereceram, em contrapartida, castigos.»

26.5 De que maneira, então, Yu, Tang, Wen e Wu mereceram recompensas? Mestre Mozi afirmou: «Através de cultos, honravam essa entidade suprema que é o Céu; a um nível intermédio, praticavam o culto dos espíritos e dos deuses; num plano inferior, amavam os homens. O Céu anunciou então as suas vontades: "Eles universalizaram o seu amor a todos os seres que eu amo. Procuraram vantagens universalmente, para todos os seres a quem concedo vantagens. Assim, deram provas de um amor imenso e de generosidade para com os seres humanos,

oferecendo-lhes vantagens." Foram, portanto, elevados ao título de Filhos do Céu e obtiveram as riquezas do mundo inteiro. A sua influência benéfica conservou-se ao longo das gerações entre os seus descendentes, que perpetuam a sua glória no mundo. Hoje em dia, com efeito, ainda se lhes presta glória nomeando-os Reis Sábios.»

De que maneira, em contrapartida, Jie, Zhou, You e Li mereceram castigos? Mestre Mozi afirmou: «Comportaram-se de uma maneira ultrajante para com a entidade suprema, o Céu, e para com os espíritos a um nível intermédio; num plano inferior, infligiram malefícios aos homens. O Céu anunciou então as suas vontades: "Estes espíritos particularistas detestam todos os seres que eu amo. Infligem os seus malefícios a todos os seres a quem ofereço vantagens. Assim, deram provas de uma imensa misantropia ao infligirem graves malefícios aos homens." Por via de consequência, não chegaram ao termo dos seus dias e nem sequer assistiram ao fim da sua geração. São condenados ainda hoje em dia, sendo nomeados reis tirânicos.»

26.6 Como se sabe, então, que o Céu ama todas as pessoas do mundo? Pelo facto de ele universalizar a todos a sua clareza. Como se sabe que ele universaliza a todos a sua clareza? Pelo facto de [todas as pessoas] lhe pertencerem universalmente. Como se sabe que todas lhe pertencem universalmente? Pelo facto de ele aceitar as oferendas de todos universalmente. Como se sabe que ele aceita as oferendas de todos universalmente? No espaço compreendido entre os quatro mares, entre os povos que vivem de grãos, ninguém deixará de alimentar os bois e as ovelhas com forragem, e de criar cães e porcos; ninguém deixará de preparar, na pureza, vasos de milhete e vinho doce a fim de celebrar os sacrifícios em honra do Ancestral supremo, dos espíritos e dos deuses. Todos os homens pertencem aos domínios do Céu: como poderia ele dispor deles sem os amar?

Afirmamos, além disso, que quem quer que mate um inocente será inelutavelmente atingido por um infortúnio. Ora, aqueles que matam inocentes não são homens? Aquele que envia os infortúnios não é o Céu? Se se acredita que o Céu não ama todas as pessoas do mundo, por que razão, então, enviaria infortúnios quando os homens se matam uns aos outros? Isto permite-nos saber que o Céu ama, de facto, todas as pessoas do mundo.

26.7 Quem obedece às vontades celestes considera os justos princípios como a sua linha diretriz. Quem se opõe às vontades celestes considera a força como a sua linha diretriz. O que é que isso implica, considerar os justos princípios como a sua linha diretriz?

Mestre Mozi afirmou: «Trata-se de viver num grande Estado sem fazer a guerra contra os pequenos Estados, de viver numa grande família sem lesar as pequenas famílias. Os fortes não oprimirão os fracos, os nobres não desprezarão os humildes, os hipócritas não enganarão os ingénuos. Isso revelar-se-á certamente vantajoso para o Céu lá no alto, para os espíritos a um nível intermédio e para os homens aqui em baixo. Aqueles que procuram vantagens nestes três planos não excluem ninguém; merecem, portanto, que o mundo inteiro lhes confira um título honorífico, nomeando-os Reis Sábios.

Ocorre o oposto com aqueles que consideram a força como a sua linha diretriz; os seus discursos e a sua conduta opõem-se diametralmente aos [dos Reis Sábios], como se galopassem no sentido contrário. Vivem em grandes Estados e fazem a guerra contra os pequenos Estados; vivem em grandes famílias que lesam as pequenas famílias. Os fortes oprimem os fracos, os nobres desprezam os humildes, os hipócritas enganam os ingénuos. Isso não se revelará vantajoso nem para o Céu lá no alto, nem para os espíritos a um nível intermédio, nem para os homens aqui em baixo. Aqueles que não procuram qualquer vantagem nestes três níveis não a procuram para ninguém; merecem, portanto, que o mundo inteiro lhes confira um título pejorativo, nomeando-os reis tirânicos.»

26.8 Mestre Mozi afirmou: «A vontade celeste representa para nós o que o compasso e o esquadro representam, respetivamente, para um fabricante de carros e para um carpinteiro. O fabricante de carros e o carpinteiro manipulam o compasso e o esquadro a fim de avaliar todos os círculos e os quadrados, concluindo que aqueles que correspondem [aos modelos] estão corretos e que os que não correspondem são falsos. Ora, seria impossível compilar uma lista exaustiva de todos os escritos dos cavalheiros e dignitários do mundo e analisar completamente os seus discursos. A um nível superior, eles doutrinam os senhores feudais; a um nível inferior, doutrinam os cavalheiros de diversos postos, ao mesmo tempo que se afastam fortemente da benevolência e dos justos

princípios. De que maneira o sabemos? Avaliando-os em relação ao modelo mais claro do mundo.»

Capítulo 27

A vontade celeste, B

27.1 Mestre Mozi afirmou: «Se os dignitários do mundo atual desejam pôr em prática a benevolência e o sentido do justo, devem imperativamente compreender de onde são originários esses justos princípios.»

De onde, então, são originários esses justos princípios, cuja origem é imperativo compreender?

Mestre Mozi disse: «Os justos princípios não são originários nem dos ingénuos nem dos humildes, mas sem qualquer dúvida de seres nobres e inteligentes. Como sabemos que os justos princípios não são originários nem dos ingénuos nem dos humildes, mas sem qualquer dúvida de seres nobres e inteligentes? É que os justos princípios constituem a linha diretriz por excelência. E como sabemos que os justos princípios constituem a linha diretriz por excelência? É que a difusão dos justos princípios no mundo é determinante para a ordem, enquanto o seu declínio acarreta a desordem.

Por isso se sabe que os justos princípios constituem a linha diretriz por excelência. Ora, nem os ingénuos nem os humildes detêm a faculdade de dar diretrizes aos seres nobres e inteligentes. Detém-se a faculdade de dar diretrizes aos ingénuos e aos humildes na condição de se ser nobre e inteligente. Isto permite-nos saber que os justos princípios não são originários nem dos ingénuos nem dos humildes, mas sem qualquer dúvida de seres nobres e inteligentes. Qual é, então, a entidade mais nobre e mais inteligente? Sublinhamos que o Céu é, de facto, a entidade mais nobre e mais inteligente. Segue-se que os justos princípios são seguramente originários do Céu.»

27.2 Ora, as pessoas do mundo atual dizem: «Sabemos com certeza e clareza que o Filho do Céu é mais nobre que os senhores feudais, os quais são mais nobre que os grandes magistrados, mas ainda não

aprendemos que o Céu seria igualmente mais nobre e mais inteligente que o Filho do Céu.»

Mestre Mozi disse: «Sabemos que o Céu é mais nobre que o Filho do Céu por várias razões. Nomeadamente, quando o Filho do Céu faz uma boa ação, o Céu detém o poder de o recompensar. Por outro lado, quando o Filho do Céu comete um ato tirânico, o Céu detém o poder de o castigar. Quando o Filho do Céu está padecente ou doente e uma desgraça ou uma adversidade o atinge, ele é obrigado a praticar o jejum e a abstinência, e a efetuar abluções e aspersões; prepara, na pureza, o vinho doce e os vasos de milhete a fim de celebrar os sacrifícios em honra do Céu e dos espíritos. O Céu, então, detém o poder de afastar esses [malefícios], enquanto nós nunca ouvimos dizer que o Céu invoque o favor do Filho do Céu! Isto permite-nos saber que o Céu é mais nobre e mais inteligente que o Filho do Céu. Mas não é tudo. Sabe-se também com base nos escritos nos quais os reis de outrora preconizam a Via do Céu, que é clara mas insondável; testemunha-o esta citação:

"Pela sua clarividência e pelo seu discernimento, o Céu observa e reina sobre a Terra aqui de baixo."

Por outras palavras, o Céu é mais nobre e mais inteligente que o Filho do Céu. Ignora-se se existe uma entidade que seria ainda mais nobre e mais inteligente que o Céu? De facto, o Céu é realmente a entidade mais nobre e mais inteligente. Segue-se que os justos princípios são seguramente originários do Céu.»

27.3 É por isso que Mestre Mozi diz: «Se os dignitários do mundo atual visam realmente seguir uma via que ofereça vantagens ao povo e compreender as raízes profundas da benevolência e dos justos princípios, devem imperativamente cumprir as vontades do Céu com vigilância.»

O que deseja e o que abomina então o Céu, cujas vontades é imperativo cumprir com vigilância?

Mestre Mozi diz: «Quanto às suas vontades, o Céu não deseja nem que os grandes Estados guerreiem contra os pequenos Estados, nem que as grandes famílias semeiem a desordem no seio das pequenas famílias, nem que os fortes oprimam os fracos, nem que a massa tiranize as minorias, nem que os hipócritas maquinem contra os ingénuos, nem que os nobres desprezem os humildes. O Céu não deseja nenhuma destas

situações, mas não é tudo. Ele deseja que se prestem auxílio mútuo, se se tiver força para tal; que se ensinem reciprocamente os conhecimentos adquiridos; que se partilhem os bens de que se dispõe. Deseja ainda que os superiores se empenhem nos assuntos políticos e que os inferiores se empenhem no seu trabalho. Quando os superiores se empenham nos assuntos políticos, a ordem reinará no Estado e entre as famílias. Quando os inferiores se empenham no seu trabalho, os bens bastarão para o consumo.

Se a ordem reina no Estado e entre as famílias e os bens bastam para o consumo, no interior haverá meios para preparar, na pureza, vasos de milhete e vinho doce a fim de celebrar os sacrifícios em honra do Céu e dos espíritos; no exterior, haverá meios para oferecer artigos preciosos (anéis, pérolas e jade) aquando das visitas diplomáticas junto dos países limítrofes nos quatro confins. Nenhuma hostilidade surgirá então entre os senhores feudais e nenhum conflito armado rebentará nas regiões fronteiriças. No interior, ser-se-á capaz de alimentar os famintos e de conceder repouso àqueles que suportaram fadigas; prover-se-á à subsistência dos dez mil povos.

Assim, soberanos e ministros, superiores e inferiores serão respetivamente magnânimos e leais; pais e filhos, irmãos mais velhos e mais novos darão provas, respetivamente, de clemência e de piedade filial. Portanto, apenas na condição de se ter compreendido com toda a clareza que é preciso obedecer às vontades do Céu e explicar ao mundo inteiro esta evidência, se preservará a ordem do sistema penal e administrativo; a harmonia reinará entre os dez mil povos, o Estado e as famílias enriquecerão, os bens bastarão para o consumo; todas as pessoas comuns desfrutarão de roupas bem quentes, de uma alimentação abundante, de uma vida desafogada, pacífica e sem preocupações.»

27.4 É por isso que Mestre Mozi diz: «Se os dignitários do mundo atual visam realmente seguir uma via que ofereça vantagens ao povo e compreender as raízes profundas da benevolência e dos justos princípios, devem imperativamente cumprir as vontades do Céu com vigilância. Com efeito, o Filho do Céu domina o mundo tal como os soberanos de cada Estado e os senhores feudais dominam os seus territórios com confins limitados. Ora, será que os soberanos de cada Estado e os senhores feudais, que dominam os seus territórios com confins limitados, desejam

que os ministros do seu Estado e os dez mil povos não se proporcionem vantagens recíprocas? Se se vive num Estado que, sendo grande, guerreia contra os pequenos Estados e se se vive numa família que, sendo grande, semeia a desordem no seio de pequenas famílias, por muito que se aspire a recompensas e a elogios por esses meios: acabar-se-á por falhar e por incorrer inelutavelmente em penas e castigos.

Ora, o Céu domina o mundo seguindo esta mesma lógica. Se se vive num Estado que, sendo grande, guerreia contra os pequenos Estados e se se vive numa cidade que, sendo grande, ataca pequenas cidades, por muito que se aspire à felicidade e à prosperidade da parte do Céu: acabar-se-á por falhar e por incorrer inelutavelmente em desgraças e adversidades. Assim, se em vez de cumprir os desejos do Céu, se cumpre o que ele não deseja, o Céu, por sua vez, em vez de cumprir os desejos dos homens, cumprirá o que eles não desejam. O que é então que os homens não desejam? Doenças, sofrimentos, desgraças e adversidades.

Se em vez de cumprir os desejos do Céu, se cumpre o que ele não deseja, incitar-se-ão os dez mil povos do mundo a trabalhar no meio de infortúnios e adversidades. É por isso que os Reis Sábios da Antiguidade, que conheciam claramente os desejos do Céu e dos espíritos, evitavam fazer o que eles abominam a fim de desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e de o libertar dos seus males. Assim, o Céu dispensava o frio e o calor com regularidade; as quatro estações seguiam o seu ritmo; a sombra alternava com a luz; a chuva e o orvalho espalhavam-se no momento oportuno; os cinco cereais amadureciam, os seis animais domésticos desenvolviam-se. Por conseguinte, as doenças, as catástrofes, as epidemias, a escassez e a fome não se abatiam sobre a Terra.»

27.5 É por isso que Mestre Mozi diz: «Se os dignitários do mundo atual visam realmente seguir uma via que ofereça vantagens ao povo e compreender as raízes profundas da benevolência e dos justos princípios, devem imperativamente cumprir as vontades do Céu com vigilância. Ora, no mundo, as pessoas malévolas, que atraem o infortúnio, têm a preponderância. Nomeadamente, quando um filho não é prestável para com o seu pai, quando um irmão mais novo não é prestável para com o seu irmão mais velho, quando um ministro não é prestável para com o seu soberano, os dignitários do mundo declararão então por unanimidade que tais indivíduos atraem o infortúnio. Ora o Céu, por seu

lado, ama toda a gente universalmente; as suas intervenções entre os dez mil existentes visam apenas proporcionar-lhes vantagens. Nem a ponta de um cabelo escapa à ação do Céu! Ele pode ser qualificado de generoso, visto que o povo tira vantagens disso. Contudo, é apenas ao Céu que nada se dá em troca, e isto sem sequer se dar conta de que se age contra a benevolência e que se atrai o infortúnio. Concluímos que os dignitários compreendem claramente os detalhes, mas não os grandes desafios.»

27.6 «Sabemos que o Céu ama o povo com generosidade também por outras razões. Nomeadamente porque assegura um curso perfeito ao sol, à lua, às estrelas e às constelações a fim de lhe iluminar o caminho. Ele controla o ciclo das quatro estações – a primavera, o outono, o inverno e o verão – a fim de lhe dar pontos de referência para que se organize. Faz cair neve, granizo, orvalho e chuva para que o povo cultive os cinco cereais e o cânhamo, e para que desenvolva a sericicultura, de sorte que desfrute destes bens e aprecie as suas vantagens. [O Céu] estrutura as montanhas, os rios, os desfiladeiros e as ravinas.

Distribui e reparte centenas de tarefas a fim de controlar e supervisionar as boas e as más ações entre o povo. Institui reis, duques, senhores e condes a fim de recompensar os homens de talento, enquanto castiga os tiranos. Reparte os metais, os vegetais, os pássaros e os quadrúpedes. Difunde a cultura dos cinco cereais, do cânhamo bem como a sericicultura para que o povo produza bens de vestuário e alimentares. Todos estes [benefícios] continuam desde a Antiguidade até aos nossos dias.

Ora, suponhamos que um pai ama o seu filho de todo o coração e que se empenha com todas as suas forças em proporcionar-lhe vantagens. O filho, contudo, cresce e não lhe dá nada em troca. Os dignitários do mundo, nesse caso, declarariam unanimemente que [esse filho] é malévolo e que atrai o infortúnio. Ora o Céu, por seu lado, ama toda a gente universalmente; as suas intervenções entre os dez mil existentes visam apenas proporcionar-lhes vantagens. Nem a ponta de um cabelo escapa à ação do Céu! Ele pode ser qualificado de generoso, visto que o povo tira vantagens disso. Contudo, é apenas ao Céu que nada se dá em troca, e isto sem sequer se dar conta de que se age contra

a benevolência e que se atrai o infortúnio. Concluímos que os dignitários compreendem claramente os detalhes, mas não os grandes desafios.»

27.7 «Mas as razões pelas quais sabemos que o Céu ama o povo com generosidade não ficam por aqui. Nomeadamente, o Céu atinge com infortúnios aqueles que matam inocentes. Mas aqueles que matam inocentes não são homens? Quem inflige infortúnios senão o Céu? Se o Céu não amasse o povo com generosidade, como se explicaria então que infligisse infortúnios aos homens quando estes matam inocentes? Isto permite-nos saber que o Céu ama o povo com generosidade.»

27.8 «Mas as razões pelas quais sabemos que o Céu ama o povo com generosidade não ficam por aqui. Alguns, com efeito, mereceram recompensas da parte do Céu porque amavam os outros e trouxeram-lhes vantagens obedecendo assim às suas vontades. Outros, em contrapartida, mereceram castigos da parte do Céu porque abominavam os outros e infligiram-lhes malefícios. Ora, quem mereceu recompensas da parte do Céu por ter amado os outros e lhes ter trazido vantagens, obedecendo assim às vontades celestes?

Mencionemos, por exemplo, os Reis Sábios das três dinastias do passado: Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu. Em que consistiu a sua obra? Trabalharam na universalidade, pondo de lado os particularismos. A universalidade consiste em viver num grande Estado sem fazer a guerra contra os pequenos Estados, em viver numa grande família sem semear a desordem no seio das pequenas famílias; os fortes não oprimem os fracos, a massa não tiraniza as minorias, os hipócritas não maquinam contra os ingénuos, os nobres não desprezam os humildes. Observemos estas maneiras de agir: elas são vantajosas para o Céu lá no alto, para os espíritos a um nível intermédio e para os homens aqui em baixo.

Ao proporcionar vantagens nestes três planos, [os Reis Sábios] não excluíam ninguém. Pode-se qualificar a sua força moral como celeste; o mundo inteiro conferiu-lhes a uma só voz títulos honoríficos exclamando: "Que benevolência! Que sentido do justo! Mereceram recompensas da parte do Céu porque amavam os outros e trouxeram-lhes vantagens obedecendo assim às suas vontades." Testemunham-no também os manuscritos em bambu e em seda, os textos gravados nos bronzes e nas estelas, as inscrições nos recipientes e nos vasos que foram legados às

gerações posteriores e aos descendentes. Com que fim? Importava atestar que certos indivíduos mereceram recompensas da parte do Céu porque amavam os outros e trouxeram-lhes vantagens obedecendo assim às suas vontades. No *Auguste souverain*, encontram-se as indicações seguintes:

O Ancestral anunciou ao rei Wen: "Aprecio a tua clara virtude. Não levantas o tom com ostentação. Não dominas a China para subverter a ordem. Sem procurar saber mais, Obedeces às normas do Ancestral."

O Ancestral, sendo favorável para com [o rei Wen] porque ele obedecia às suas leis e às suas normas, recompensou-o destituindo os Yin; conferiu-lhe a honra de se tornar o Filho do Céu e as riquezas do mundo inteiro. A sua renomeada e a sua glória ainda não declinaram nos nossos dias. Conservou-se, de facto, a memória de um personagem que mereceu recompensas da parte do Céu porque amava e trazia vantagens aos outros, obedecendo assim às vontades celestes.»

Quem mereceu, em contrapartida, castigos da parte do Céu por ter abominado os outros e lhes ter infligido malefícios, opondo-se assim às vontades celestes? Mencionemos, por exemplo, os reis tirânicos das três dinastias do passado: Jie, Zhou, You e Li. Em que consistiu a sua obra? Trabalharam seguindo os seus particularismos em vez de na universalidade. [O espírito] particularista consiste em viver num grande Estado e fazer a guerra contra os pequenos Estados, em viver numa grande família e semear a desordem no seio das pequenas famílias; os fortes oprimem os fracos, a massa tiraniza as minorias, os hipócritas maquinam contra os ingénuos, os nobres desprezam os humildes.

Observemos estas maneiras de agir: elas não são vantajosas nem para o Céu lá no alto, nem para os espíritos a um nível intermédio, nem para os homens aqui em baixo. Quando não se proporciona qualquer vantagem a estes três níveis, não se proporciona a ninguém. É uma maldição para o Céu! O mundo inteiro conferiu em uníssono títulos depreciativos a estes [reis], exclamando: "Agiram contra a benevolência e os justos princípios! Mereceram castigos da parte do Céu por terem abominado os outros e lhes terem infligido malefícios, opondo-se assim às vontades celestes."

Testemunham-no também os manuscritos em bambu e em seda sobre as suas maneiras de agir, os textos gravados nos bronzes e nas estelas, as inscrições nos recipientes e nos vasos que foram legados às gerações posteriores e aos descendentes. Com que fim? Importava atestar que certos indivíduos mereceram castigos da parte do Céu por terem abominado os outros e lhes terem infligido malefícios, opondo-se assim às vontades celestes. Uma *Grande Arenga* fornece as indicações seguintes:

Zhou era presunçoso e negligente, inerte no seu orgulho. Recusava-se a prestar cultos ao Ancestral supremo; abandonava com negligência os espíritos dos antepassados e da Terra, omitindo a celebração dos sacrifícios. Pretendia, antes: "Eu detenho o mandato." Já que Zhou nunca cumpria os seus deveres sob o Céu, este, por sua vez, abandonou-o, privando-o da sua proteção.

Examinemos as razões pelas quais o Céu abandonou Zhou, privando-o da sua proteção: é que ele se tinha oposto às suas vontades. Pôde-se, portanto, aprender que ele mereceu castigos da parte do Céu por ter abominado os homens e lhes ter infligido malefícios, opondo-se às vontades celestes.

27.9 É por isso que a vontade do Céu representava para o Mestre Mozi o que o compasso e o esquadro representam, respetivamente, para um fabricante de carros e para um carpinteiro, sem a mínima diferença. Com efeito, o fabricante de carros utiliza o compasso a fim de julgar e avaliar todos os círculos e de os distinguir do que não é circular, afirmando: «Qualificar-se-ão como circulares [as formas] que correspondam àquelas [que se traçam] por meio de um compasso. As que não correspondam não serão qualificadas como circulares.» Assim, pode-se sempre saber se uma forma é circular ou não. Por que razão?

Porque o modelo de círculo é claro. O carpinteiro, por sua vez, utiliza o esquadro a fim de julgar e avaliar todos os quadrados e de os distinguir do que não é quadrado, afirmando: «Qualificar-se-ão como quadradas [as formas] que correspondam àquelas [que se traçam] por meio de um esquadro. As que não correspondam não serão qualificadas como quadradas.» Assim, pode-se sempre saber se uma forma é quadrada ou não. Por que razão? Porque o modelo de quadrado é claro.

Mestre Mozi tinha, portanto, em conta as vontades do Céu a fim de avaliar, a um nível superior, os reis, os duques e os notáveis do mundo com base no seu sistema penal e administrativo e a fim de julgar, a um nível inferior, os dez mil povos do mundo com base nos seus escritos e nos discursos que proferiam. Observava as suas ações e, se elas obedeciam às vontades do Céu, concluía que estavam imbuídas de boa vontade; se se opunham às vontades do Céu, concluía que careciam de boa vontade.

Observava os seus discursos e, se obedeciam às vontades do Céu, qualificava-os como bons; se se opunham às vontades do Céu, não os qualificava como bons. Observava o seu sistema penal e administrativo e, se obedecia às vontades do Céu, qualificava-o como bom; se se opunha às vontades do Céu, não o qualificava como bom. Tendo estabelecido bem modelos e princípios sobre estas bases, poder-se-ão medir e avaliar os comportamentos benevolentes ou malévolos dos reis, dos duques, dos notáveis, dos conselheiros e dos grandes magistrados como quando se distingue o preto do branco.

27.10 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários do mundo atual visam realmente seguir uma via que ofereça vantagens ao povo e compreender as raízes profundas da benevolência e dos justos princípios, devem imperativamente obedecer às vontades do Céu, pois é obedecendo às vontades celestes que se inspira no justo modelo.»

Capítulo 28

A vontade celeste, C

28.1 Mestre Mozi afirmou: «Como se explica a origem da desordem no mundo? Pelo facto de todos os cavalheiros e os dignitários do mundo compreenderem claramente as questões menores, mas não os grandes desafios. Como se sabe que eles estão esclarecidos sobre as questões menores, mas não sobre os grandes desafios? É que não compreendem claramente as vontades do Céu. Como se sabe que não estão esclarecidos sobre as vontades do Céu? Sabe-se vivendo junto de uma família. Ora, se alguém cometesse faltas no seio da família onde vive, restaria ainda [a possibilidade] de fugir e de se salvar noutra família. No entanto, os pais

avisam os seus filhos e os irmãos mais velhos avisam os seus irmãos mais novos com estas palavras: “Tende cuidado! Sede vigilantes! Alguém que não tem cuidado e não é vigilante no seio da família onde vive, será ainda capaz de viver no seu Estado?”

Se alguém cometesse faltas no Estado onde vive, restaria ainda [a possibilidade] de fugir e de se salvar noutro Estado. No entanto, os pais avisam os seus filhos e os irmãos mais velhos avisam os seus irmãos mais novos com estas palavras: “Tende cuidado! Sede vigilantes! Os habitantes de um Estado devem absolutamente ter cuidado e ser vigilantes.” Ora, todos os seres humanos vivem sob o mesmo Céu e devem, portanto, prestar-lhe cultos. Se cometem faltas para com o Céu, não poderão mais fugir, nem salvar-se noutro lugar. No entanto, não sabem de modo algum dirigir recomendações para se avisarem uns aos outros. Concluímos que não compreendem de todo os grandes desafios.»

28.2 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Tende cuidado! Sede vigilantes! É preciso cumprir o que o Céu deseja e renunciar ao que ele detesta. Mas o que deseja o Céu? O que detesta ele? Pois bem, o Céu deseja o que é justo e detesta o que é injusto. Como se sabe que é assim? É que os justos princípios constituem a linha diretriz. Como se sabe que os justos princípios constituem a linha diretriz? A difusão dos justos princípios no mundo é determinante para a ordem, o seu declínio acarreta a desordem. Isto permite-nos saber que os justos princípios constituem a linha diretriz.

Ora, quando se trata de dirigir, não cabe aos inferiores dirigir os superiores. Forçosamente, cabe aos superiores dirigir os inferiores. É por isso que os plebeus não detêm o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos cavalheiros. Os cavalheiros não detêm o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos grandes magistrados. Os grandes magistrados não detêm o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos senhores feudais.

Os senhores feudais não detêm o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção dos três duques. Os três duques não detêm o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: estão submetidos à direção do Filho do Céu. O Filho do Céu

não detém o estatuto para emitir diretrizes de uma maneira autónoma: está submetido à direção do Céu. Ora, todos os cavalheiros e os dignitários do mundo compreendem claramente que o mundo é dirigido pelo Filho do Céu, mas que o Filho do Céu seja dirigido pelo Céu não lhes parece claro. É por isso que os Sábios da Antiguidade deram esta explicação esclarecedora aos homens: "Se o Filho do Céu faz uma boa ação, o Céu detém o poder de o recompensar. Se o Filho do Céu comete uma falta, o Céu detém o poder de o castigar."

Quando o Filho do Céu atribui arbitrariamente recompensas e castigos, quando carece de imparcialidade nos processos, o Céu atinge-o com sofrimentos, doenças, desgraças e adversidades; o granizo e o orvalho aparecem irregularmente. Mesmo o Filho do Céu é obrigado a alimentar os bois e as ovelhas com forragem e a criar cães e porcos; é obrigado a preparar, na pureza, vasos de milhete e vinho doce a fim de suplicar ao Céu com orações e invocar o seu favor. Nunca ouvimos dizer que o Céu invocaria com orações o favor do Filho do Céu! Concluímos que o Céu é mais importante e mais nobre que o Filho do Céu.»

28.3 «Assim, os justos princípios não são originários nem dos ingénuos nem dos humildes, mas sem dúvida de seres nobres e inteligentes. Ora, qual é a entidade mais nobre e mais inteligente? O Céu é a entidade mais nobre e mais inteligente. Segue-se que os justos princípios são necessariamente originários do Céu. Os cavalheiros e os dignitários do mundo atual que desejam pôr em prática os justos princípios devem imperativamente obedecer às vontades do Céu. Em que consistem as vontades do Céu às quais é preciso obedecer? Trata-se de amar todos os seres humanos universalmente.

Como se sabe que se trata de amar todos os seres humanos universalmente? Pelo facto de [o Céu] aceitar as oferendas [de todos] universalmente. Como se sabe que ele aceita as oferendas [de todos] universalmente? Desde a Antiguidade até aos nossos dias, mesmo nos Estados mais afastados, mais exóticos, mais isolados e mais bárbaros, toda a gente alimenta os bois e as ovelhas com forragem e cria cães e porcos; toda a gente prepara, na pureza, vasos de cereais e vinho doce a fim de celebrar os sacrifícios em honra do Ancestral supremo, dos espíritos e dos deuses das montanhas e dos rios. Sabe-se, portanto, que [o Céu] aceita as oferendas [de todos] universalmente. Já que aceita as

oferendas [de todos] universalmente, o seu amor é sem qualquer dúvida universal. Convém estabelecer uma comparação com os soberanos de Chu e de Yue. Com efeito, o rei de Chu aceita as oferendas que provêm do interior dos quatro confins do seu Estado, porque ama os seus habitantes. O rei de Yue aceita as oferendas que provêm do interior dos quatro confins do seu Estado, porque ama os seus habitantes. Ora o Céu, por seu lado, aceita as oferendas da parte de toda a gente universalmente. Concluímos que ele ama todos os seres humanos universalmente.»

28.4 «Mas as razões pelas quais o Céu ama todas as pessoas não ficam por aqui. Em todos os Estados do mundo, entre os povos que vivem de grãos, quem quer que mate um inocente é inelutavelmente atingido por um infortúnio. Ora, aqueles que matam inocentes não são homens? Quem lhes envia [infortúnios] senão o Céu? Se realmente o Céu não amasse os seus povos, por que razão, então, enviaria infortúnios quando alguém mata um inocente? Também se é capaz de saber que o Céu ama com generosidade todas as pessoas sem distinção. Como sabemos que o Céu ama todas as pessoas? Tendo por certo que as pessoas de talento recebem recompensas pelas suas boas ações, enquanto os maus sofrem castigos.

Como sabemos com certeza que as pessoas de talento recebem recompensas pelas suas boas ações, enquanto os tiranos sofrem castigos? Basta pensar nos Reis Sábios das três dinastias do passado. Com efeito, os Reis Sábios das três dinastias do passado – Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu – amavam toda a gente universalmente e trabalharam em proveito dos outros. Exercendo a sua influência sobre as vontades de todas as pessoas, incitaram-nas a venerar o Ancestral supremo, os espíritos e os deuses das montanhas e dos rios.

O Céu, ao constatar que [os Reis Sábios] seguiam o seu exemplo amando os outros e trazendo-lhes vantagens, concedeu-lhes então recompensas conferindo-lhes uma posição de superioridade. Assim, foram elevados ao posto de Filho do Céu, tornando-se modelos que se nomeiam Reis Sábios. Com base nesta prova, concluímos que [o Céu] recompensa os bons.

Em contrapartida, os reis tirânicos das três dinastias do passado – Jie, Zhou, You e Li – eram misantropos e infligiram malefícios a toda a gente universalmente. Exercendo a sua influência sobre as vontades de todas as pessoas, incitaram-nas a comportar-se de uma maneira ultrajante e injuriosa para com o Céu, os espíritos e os deuses das montanhas e dos rios.

O Céu, ao constatar que em vez de seguir o seu exemplo de amor, aqueles manifestavam ódio, e que em vez de trazer vantagens aos outros, lhes infligiam malefícios, aplicou-lhes então castigos pesados de consequências: pais e filhos separaram-se dispersando-se; os Estados e as famílias, arruinados, foram aniquilados; privados dos génios do solo e dos cereais, acabaram eles próprios por ser fatalmente atingidos. Assim, todas as pessoas do mundo condenaram-nos por unanimidade. As repercussões dos seus atos perduraram ao longo das gerações posteriores, que continuam a condená-los com indignação nomeando-os os reis decaídos. Com base nesta prova, concluímos que [o Céu] castiga os tiranos.»

28.5 «Ora, os cavalheiros e os dignitários do mundo atual que desejam pôr em prática os justos princípios devem imperativamente obedecer às vontades do Céu. Com efeito, a universalidade corresponde às vontades do Céu, enquanto os particularismos se lhe opõem. Segue-se a via da universalidade adotando os justos princípios como linha diretriz. Seguem-se vias particularistas impondo a força como linha diretriz. O que acontece quando os justos princípios constituem a linha diretriz? Os grandes não farão a guerra contra os pequenos, os fortes não injuriarão os fracos, a massa não prejudicará as minorias, os hipócritas não enganarão os ingénuos, os nobres não desprezarão os humildes, os ricos não humilharão os pobres, os jovens vigorosos não roubarão as pessoas idosas.

Assim, em nenhum Estado do mundo se infligirão malefícios com a água, o fogo, os venenos e as substâncias tóxicas, as armas e os punhais. Tais maneiras de agir são vantajosas para o Céu lá no alto, para os espíritos a um nível intermédio, para os homens aqui em baixo. Quando se proporcionam vantagens nestes três planos, não se exclui ninguém. Pode-se qualificar uma tal força moral como celeste. Em geral, aqueles que trabalham segundo estas linhas compreendem as coisas com

sabedoria; são benevolentes e justos, leais e magnânimos, clementes e dotados de piedade filial. O mundo inteiro conferir-lhes-á em uníssono títulos honoríficos. Por que razão? Porque obedecem às vontades do Céu.

O que acontece, pelo contrário, quando se impõe a força como linha diretriz? Os grandes farão a guerra contra os pequenos, os fortes injuriarão os fracos, a massa prejudicará as minorias, os hipócritas enganarão os ingénuos, os nobres desprezarão os humildes, os ricos humilharão os pobres, os jovens vigorosos roubarão as pessoas idosas. Assim, em todos os Estados do mundo se infligirão reciprocamente malefícios com a água, o fogo, os venenos e as substâncias tóxicas, as armas e os punhais. Tais maneiras de agir não são vantajosas nem para o Céu lá no alto, nem para os espíritos a um nível intermédio, nem para os homens aqui em baixo.

Quando não se proporciona qualquer vantagem a estes três níveis, não se proporciona a ninguém. É uma maldição para o Céu! Em geral, aqueles que trabalham segundo estas linhas são criminosos e causadores de desordens, salteadores e malfeitores; não são nem benevolentes, nem justos, nem leais, nem magnânimos, nem clementes, nem dotados de piedade filial. O mundo inteiro conferir-lhes-á em uníssono títulos pejorativos. Por que razão? Porque se opõem às vontades do Céu.»

28.6 Mestre Mozi adotou, portanto, a vontade celeste como modelo ético de uma maneira análoga a um fabricante de carros que segura o compasso e a um carpinteiro que segura o esquadro. Com efeito, o fabricante de carros serve-se do compasso e o carpinteiro do esquadro a fim de conhecer a diferença entre os quadrados e os círculos. É por isso que o Mestre Mozi adotou a vontade celeste como modelo ético. Isto permite-nos saber que os cavalheiros e os dignitários do mundo se afastaram fortemente dos justos princípios.

Como se sabe que os cavalheiros e os dignitários do mundo se afastaram fortemente dos justos princípios? De facto, os soberanos dos grandes Estados da nossa época declaram com arrogância: «Já que vivemos em grandes Estados, como consolidaríamos a nossa grandeza sem fazer a guerra contra os pequenos Estados?» Assim, selecionam os seus cavalheiros-combatentes – as suas «garras e presas» – classificando-os por posto; dispõem por fileiras as suas tropas, munidas de barcos e de

carros, a fim de lançar ofensivas militares contra Estados que não cometeram qualquer falta. Irrompem ultrapassando os seus fossos e os seus confins, ceifam os caules dos cereais, cortam árvores e plantas, demulam as fortificações interiores e as muralhas exteriores até tomarem o controlo dos fossos e das valas. Ateiam fogo e devastam os templos ancestrais, apoderam-se dos animais sacrificiais e matam-nos. Cortam a cabeça às pessoas do povo que resistem; aprisionam os que não resistem, amarrando-os para os levarem consigo.

Os homens, reduzidos à escravatura, são obrigados a trabalhar nas cavalariças e a cumprir tarefas exaustivas; as mulheres são condenadas a pilar e descascar o grão, e a preparar as bebidas. Além disso, estes soberanos belicosos, não se dando conta de que os seus atos vão contra a benevolência e os justos princípios, proclamam-nos também aos senhores dos feudos limítrofes nas quatro direções: «Fizemos guerra contra tal Estado, abatemos os seus exércitos, matámos o general e conseguimos massacrar tantas pessoas!»

Os soberanos dos Estados limítrofes, não se dando conta também de que estes atos vão contra a benevolência e os justos princípios, oferecem-lhes como presentes peles e rolos de tecido precioso, apresentam-lhes montes de objetos e enviam-lhes mensageiros para lhes prestar homenagem e os felicitar. Assim, estes soberanos belicosos dão-se ainda menos conta de que os seus atos vão contra a benevolência e os justos princípios. Testemunham-no os manuscritos em seda e em bambu, conservados nos seus arquivos. Os descendentes destes soberanos desejarão sem dúvida inspirar-se na conduta dos seus predecessores e reclamarão: «Não é legítimo dar-nos livre acesso aos arquivos para que se observem os modelos e os princípios dos nossos predecessores?»

Forçosamente, em vez de anunciarem que dirigem tomando como referência Wen e Wu, dirão: «Fizemos guerra contra tal Estado, abatemos os seus exércitos, matámos o general e conseguimos massacrar tantas pessoas!» Assim, os soberanos belicosos não se darão conta de que os seus atos vão contra a benevolência e os justos princípios, e os soberanos dos Estados limítrofes também não. Por via de consequência, perpetrar-se-ão guerras e ofensivas sem cessar, geração após geração. Concluímos que não se compreendem de todo os grandes desafios.

28.7 O que se entende por compreender questões menores? Suponhamos que alguém se introduz no jardim de outrem para subtrair pêssegos, ameixas, melões e gengibre. Se os superiores o capturassem, castigá-lo-iam. Aprendendo a notícia, a maioria criticá-lo-ia. Porquê? Porque ao subtrair o que não lhe pertence, apropria-se dos frutos do trabalho [de outrem] sem partilhar as fadigas. Por maioria de razão, aqueles que trepam além dos muros e das cercas para agredir e raptar os filhos e as mulheres de outrem! E aqueles que perfuram os cofres de outrem para roubar tesouros (metal precioso, jade, moedas, etc.)! E aqueles que trepam aos currais de gado a fim de roubar os bois e os cavalos de outrem!

Por maioria de razão, se se matar um inocente! Em todos estes casos, os reis, os duques e os notáveis que estão atualmente no poder aplicam castigos, a começar por aqueles que matam um inocente; depois aos que trepam além dos muros e das cercas a fim de agredir e de raptar os filhos e as mulheres de outrem; aos que perfuram os cofres de outrem para roubar tesouros (metal precioso, jade, moedas, etc.); aos que trepam aos currais de gado a fim de roubar os bois e os cavalos de outrem; e para terminar, aos que se introduzem nos jardins de outrem a fim de roubar pêssegos, ameixas, melões e gengibre. Mesmo na Antiguidade, quando Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu estavam no poder, não era diferente.

Ora, todos os senhores feudais do mundo atual perpetram violentas invasões e guerras ofensivas com um fim expansionista. Isso é mil, dez mil vezes mais grave do que matar um inocente; mil, dez mil vezes mais grave do que trepar além dos muros e das cercas a fim de agredir e de raptar os filhos e as mulheres de outrem, do que perfurar os cofres de outrem para roubar tesouros (metal precioso, jade, moedas, etc.), do que trepar aos currais de gado de outrem a fim de roubar os bois e os cavalos de outrem, do que se introduzir nos jardins de outrem a fim de roubar pêssegos, ameixas, melões e gengibre. No entanto, autoproclamam-se justos.

28.8 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Aqueles que estão confusos acerca dos justos princípios serão realmente diferentes daqueles que não distinguem o preto do branco ou que confundem o doce e o amargo? Suponhamos que alguém qualifica como preto um pequeno

objeto preto que lhe tenham mostrado, mas que, ao mostrar-lhe vários objetos pretos, ele os qualifica como brancos: constatar-se-ia forçosamente que os seus olhos estão turvos, pois não sabe distinguir o preto do branco. Suponhamos que alguém seja capaz de qualificar como doce uma pequena bocado doce que tenha provado, mas que, ao provar vários bocados doces, os qualifique como amargos: constatar-se-ia forçosamente que tem um distúrbio da boca, pois não sabe reconhecer os sabores, nomeadamente o doce e o amargo.

Ora, por um lado, os reis, os duques e os notáveis que estão atualmente no poder proíbem matar alguns seres humanos no seio do seu Estado e das suas famílias; por outro lado, com as suas "garras", são capazes de cometer matanças nos Estados limítrofes, pois estão convencidos de que isso é perfeitamente justo. Serão eles realmente diferentes daqueles que confundem o branco e o preto ou que não distinguem o doce do amargo?»

28.9 Mestre Mozi adotou, portanto, a vontade celeste como modelo ético. Aliás, não foi o único. No *Da ya*, que é um texto dos reis de outrora, encontram-se indicações análogas às do Mestre Mozi:

O Ancestral anunciou ao rei Wen: «Aprecio a tua clara virtude. Não levantas o tom com ostentação! Não dominas a China para subverter a ordem! Sem procurar saber mais, Obedeces às normas do Ancestral.»

Esta citação atesta que o rei Wen tomava como modelo a vontade celeste e que obedecia às normas do Ancestral.

Ora, se os cavalheiros e os dignitários do mundo atual visam realmente pôr em prática a benevolência e os justos princípios, e que aspiram a um estatuto ainda mais elevado; se a adequação à via dos Reis Sábios constitui o seu objetivo supremo e que, a um nível mais modesto, visam proporcionar vantagens ao Estado, às famílias e às pessoas comuns, devem imperativamente compreender que é preciso adaptar-se à vontade do Céu. Com efeito, a vontade do Céu constitui o fio condutor dos justos princípios.

Comentário do capítulo 31

O fundamento das crenças relativas aos espíritos suscitava controvérsias animadas entre os mestres de pensamento da China antiga. Os moístas, por sua vez, militavam contra a incredulidade enquanto fonte de instabilidade sociopolítica, de indocilidade e de violência; preconizavam a devoção para com as potências ocultas, na convicção de que o temor reverencial a seu respeito contribuiria para moralizar os costumes entre as autoridades políticas e no seio do povo. Na sua doutrina dissuasora, esforçam-se assim por consolidar um conjunto de crenças e de cultos, julgados socialmente úteis a todas as camadas da sociedade.

O capítulo 31, incluído no livro VIII, é a única secção que subsiste de uma tríade intitulada *Ming gui*. Esta expressão dá lugar a duas interpretações compatíveis: «Esclarecimentos sobre os espíritos» ou «Espíritos clarividentes». Os autores esforçam-se por racionalizar as lendas acerca dos mortos e de outras forças misteriosas a fim de eliminar as dúvidas e as perplexidades concernentes à sua faculdade de atribuir equitativamente recompensas e castigos. Como sugere este título, a argumentação atém-se principalmente aos espíritos dos defuntos e aos fantasmas; estes seres de aspeto irado atormentariam os vivos vingando-se das omissões e dos danos sofridos, e isto ao longo das gerações.

Os moístas empregam, por outro lado, a locução *gui shen* («espíritos e deuses») num sentido genérico, para indicar um panteão de potências ocultas, malévolas ou benevolentes que, à semelhança da entidade celeste (*Tian*), controlariam as ações dos humanos em todo o tempo e em todos os lugares. Sem fornecer definições precisas, traçam um repertório conciso de diferentes sortes de potências misteriosas a respeitar, a saber: os espíritos celestes (*tian gui*), os espíritos e as divindades dos montes e dos cursos de água (*shan shui gui shen*), além das almas dos antepassados (literalmente: «os homens que morreram e que se tornaram espíritos»). O termo *li* («demónio»), do qual se assinala uma única ocorrência neste capítulo, completa o léxico da demonologia moísta.

A fim de convencer os céticos de que os espíritos e os deuses existem realmente, Mozi e os seus adeptos avançam primeiramente argumentos pretensamente empíricos e de ordem quantitativa: estes

seres estranhos não pertenceriam a uma dimensão suprassensível, fora de alcance pela perceção humana comum; bem pelo contrário, multidões de pessoas teriam visto a sua materialização e teriam ouvido a sua voz ou os ruídos que emitem. Ao realizar inquéritos sistemáticos no seio das comunidades locais, teria sido possível recolher numerosos testemunhos auriculares e oculares confirmando a sua presença.

No pensamento moísta, com efeito, a opinião pública e a experiência partilhada revestem uma função provante e constituem fontes fiáveis de saber. Ao longo da argumentação, o registo da crença — «acreditar que [os espíritos e os deuses] existem» vs «acreditar que não existem» — apaga-se sub-repticiamente em proveito do conhecimento (*zhi*): os testemunhos acumulados teriam permitido estatuir com certeza e em toda a clareza que os fantasmas e as divindades não são fruto da imaginação.

Vários exemplos de uma qualidade incontestável são seguidamente mencionados com o intuito de corroborar esta doutrina e de refutar as convicções dos incrédulos. Os autores expõem em particular cinco «contos maravilhosos» para mostrar que a intervenção das potências ocultas visa fazer reinar a justiça. O julgamento dos mortos e dos espíritos revelar-se-ia superior ao dos vivos; não só os mortos conservam as suas faculdades cognitivas, mas gozam também de uma grande liberdade por já não estarem submetidos às restrições da hierarquia sociopolítica terrestre: os espíritos dos subordinados ou dos ministros defuntos são suscetíveis de exercer a sua vingança sobre os seus soberanos com toda a legitimidade.

Os moístas acumulam argumentos de autoridade, citações ou paráfrases de clássicos e reinterpretações de eventos lendários que se juntam às provas ditas empíricas. O inventário das fontes mencionadas compreende: relatos pretensamente históricos, anais de diversos principados, manuscritos em bambu e em seda, inscrições em recipientes e vasos, textos gravados em bronzes e estelas, além do *Clássico da Poesia* e do *Livro dos Documentos*. A fim de criar um efeito de exaustividade, a variedade das técnicas de escrita sobrepõe-se à diversidade dos géneros literários. Assim, uma leitura vigilante da herança cultural da Antiguidade dissiparia com certeza as dúvidas dos céticos, que não se contentam com

os testemunhos das massas populares para acreditar nos espíritos e temer a sua intervenção.

Perto do fim do capítulo, a argumentação toma um rumo pragmático pronunciado: mesmo que as crenças nas potências ocultas fossem infundadas, observam os moístas, os cultos praticados em sua honra (oferendas, sacrifícios, etc.) revelam-se, no entanto, benéficos na medida em que consolidam os laços familiares e sociais através de ritos de partilha de recursos alimentares. Em suma, se Confúcio, no seu agnosticismo moderado, sugeria aos seus discípulos aprender a servir os homens antes de se interessarem pelos espíritos, Mozi, por seu lado, recomendava honrar os espíritos a fim de prestar serviço aos homens.

Do ponto de vista antropológico, o presente capítulo oferece informações preciosas sobre a vida religiosa da China antiga. Ora, um fragmento em cinco fichas de bambu que trata também da «clarividência dos espíritos e dos deuses» foi encontrado num túmulo do antigo principado de Chu, perto de Jingzhou. O Museu de Xangai adquiriu-o em 1994 e editou-o com outros escritos da mesma proveniência. O conteúdo do fragmento em questão, que data da época dos Reinos Combatentes, estimulou análises comparativas e aproximações com o capítulo 31 do Mozi. Os autores deste último defendem, contudo, uma adesão mais radical ao sentido de justiça inerente às potências do alto.

Capítulo 31

Esclarecimentos sobre os espíritos, C

31.1 Mestre Mozi afirmou: «Desde o desaparecimento dos Reis Sábios das três dinastias do passado, perdeu-se o sentido do justo no mundo; os senhores feudais dirigem pela força. Por conseguinte, entre os nossos contemporâneos, os soberanos e os ministros, os superiores e os inferiores carecem, respetivamente, de magnanimidade e de lealdade. Os pais e os filhos, os irmãos mais velhos e mais novos carecem, respetivamente, de clemência e de piedade filial, de autoridade e de docilidade, de firmeza e de probidade.

Os dirigentes e os chefes já não fazem nenhum esforço nos assuntos políticos, os humildes já não fazem nenhum esforço no trabalho. No seio

do povo agem indivíduos perversos e maus, bandidos, causadores de desordens, salteadores e malfeitores que bloqueiam no caminho pessoas irrepreensíveis e as desviam utilizando armas e punhais, veneno e substâncias tóxicas, água e fogo. Apoderam-se dos carros, dos cavalos, das roupas e das peles de outrem em proveito próprio. Desde o desencadeamento simultâneo destes [fenómenos], o mundo está entregue à desordem. Por que razão?

Todos estes [fenómenos] estão ligados às dúvidas e às perplexidades concernentes à existência dos espíritos e dos deuses, pois há uma falta de clareza acerca da sua faculdade de recompensar as pessoas de talento e de castigar os maus. Ora, se se pudesse convencer toda a gente de que os espíritos e os deuses detêm realmente a faculdade de recompensar as pessoas de talento e de castigar os maus, haveria ainda desordens?»

31.2 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos sustentam: «É evidente que os espíritos e os deuses não existem.» De manhã à noite, põem-se a "doutrinar" toda a gente, suscitando dúvidas em muitas pessoas. O mundo está entregue à desordem precisamente porque eles suscitam dúvidas e perplexidades em muitas pessoas acerca da existência dos espíritos e dos deuses.

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários atuais desejam concretamente desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males, é oportuno, aliás imperativo, que analisem com toda a clareza a questão de saber se os espíritos e os deuses existem ou não.»

31.3 Dado que é imperativo analisar claramente a questão de saber se os espíritos e os deuses existem ou não, como vamos proceder à explicação?

Mestre Mozi diz: «A fim de analisar a questão de saber se [os espíritos e os deuses] existem ou não, recomenda-se a toda a gente seguir a pista seguinte: é preciso tomar como referência os testemunhos verídicos — auriculares e oculares — das pessoas. Ora, se alguns efetivamente os ouviram e viram, é legítimo acreditar que existem, ao passo que se ninguém os viu nem ouviu, é legítimo acreditar que não existem. Assim, por que não tentamos realizar inquéritos de uma circunscrição a outra, de aldeia em aldeia? Se desde a Antiguidade até

aos nossos dias, desde o desabrochar da humanidade, já houve casos em que se viram seres como os espíritos e os deuses e em que se ouviu a sua voz, como se pode então afirmar que não existem? Se ninguém os tivesse ouvido nem visto, como se poderia então afirmar que existem?»

31.4 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos perguntam: «Um número incalculável de pessoas acredita ter ouvido e visto seres como os espíritos e os deuses no mundo, mas em quem se deve acreditar?»

Mestre Mozi afirmou: «O caso do antigo conde de Du é perfeitamente representativo das experiências visuais e auditivas que muitas pessoas partilham. O rei Xuan dos Zhou tinha condenado à morte um dos seus ministros, o conde de Du que, entretanto, era inocente. Este disse-lhe: "Sire, condena-me à morte, embora eu seja inocente. Se acredita que os mortos perdem o conhecimento, isso ficará por aí. Se, pelo contrário, eles o conservam, garanto-lhe que em menos de três anos transmitirei esse conhecimento ao meu soberano!"

No decurso do terceiro ano [após a morte do conde de Du], o rei Xuan dos Zhou foi à caça em Putian, com uma coorte de senhores feudais. Acompanhado de uma centena de carros atrelados e de um séquito de um milhar de efetivos, cobriam toda a zona selvagem. Em pleno meio-dia, o conde de Du apareceu num simples carro, atrelado a um cavalo branco; usava uma roupa e um toucado escarlates; segurava um arco escarlate, munido de setas escarlates. Perseguiu o rei Xuan dos Zhou disparando contra o seu carro uma seta que o atingiu em cheio no coração, quebrando-lhe a coluna vertebral.

[O rei] pereceu caindo sobre a caixa do seu arco. Naquele tempo, todos os membros do séquito [do rei] dos Zhou o viram e todos os que estavam distantes ouviram falar disso. Relata-se também nos *Anais de Primavera e Outono de Zhou*. Os soberanos são doravante levados a dar instruções aos ministros e os pais a alertar os seus filhos com estas palavras: "Tende cuidado! Sede vigilantes! Quem quer que condene à morte um inocente será imediatamente atingido pelo infortúnio e impiedosamente punido com a morte pelos espíritos e pelos deuses." Se as nossas observações se fiam neste relato histórico, como se pode então duvidar da existência dos espíritos e dos deuses?»

31.5 «Aliás, não é o único relato histórico que o atesta. No passado, quando o duque Mu de Zheng se encontrava, em pleno meio-dia, no templo ancestral, um deus irrompeu pela porta e colocou-se à esquerda. No seu corpo alado, usava roupas simples, de cores sóbrias; o seu rosto tinha um ar reto e sério. Assim que o duque Mu de Zheng o avistou, foi invadido pelo pânico e quis correr para fora. O deus disse-lhe: "Não entres em pânico!

O Ancestral supremo, que aprecia a tua clara virtude, delegou-me para te conceder ainda dezanove anos de vida. Far-se-á com que o teu Estado prospere, que as famílias floresçam, que os teus descendentes se multipliquem e que não haja qualquer perda." O duque Mu de Zheng inclinou-se duas vezes, baixando a cabeça, e perguntou: "Permito-me perguntar o seu nome, meu deus!" Este respondeu: "Eu sou Gou Mang." Se se toma como referência o que o duque Mu de Zheng viu em pessoa, como se pode então duvidar da existência dos deuses?»

31.6 «Aliás, não são os únicos relatos históricos que o atestam. No passado, o duque Jian de Yan tinha condenado à morte o seu ministro Zhuang Ziyi, que era no entanto inocente. Zhuang Ziyi disse-lhe: "Sire, condena-me à morte, embora eu seja inocente. Se os mortos perdem o conhecimento, isso terminará aí. Se, pelo contrário, eles o conservam, garanto-lhe que em menos de três anos transmitirei esse conhecimento ao meu soberano." Um ano depois, [o duque] de Yan estava prestes a dirigir-se a galope [à margem do lago] Zu. Em pleno meio-dia, quando o duque Jian de Yan estava prestes a pôr-se a caminho a galope em direção a Zu, Zhuang Ziyi brandiu um bastão escarlate e golpeou-o, abatendo-o sobre o seu carro.

Naquele tempo, todos os membros do séquito [do duque] de Yan o viram e todos os que estavam distantes ouviram falar disso. Relata-se também nos *Anais de Primavera e Outono de Yan*. Os senhores feudais transmitiram-no fazendo circular este aviso: "Quem quer que condene à morte um inocente será imediatamente atingido pelo infortúnio e impiedosamente punido com a morte pelos espíritos e pelos deuses." Se as nossas observações se fiam neste relato histórico, como se pode então duvidar da existência dos espíritos e dos deuses?»

31.7 «Aliás, não são os únicos relatos históricos que o atestam. No passado, na época do soberano Wen de Song, um ministro denominado Guan Gu era responsável pelas invocações. Uma vez, enquanto este celebrava um culto destinado aos demónios, um médium apareceu-lhe com um bastão na mão e tomou a palavra: "Guan Gu, como é que nem as tábuas nem os discos de jade satisfazem as exigências quantitativas? E que nem o vinho doce nem os vasos de cereais são puros e imaculados? E que os animais sacrificiais não estão perfeitamente gordos? E que as oferendas não correspondem a cada estação? Quem é responsável por isso, tu ou talvez Bao?"

Guan Gu admitiu: "Bao não passa de uma criança delicada, que se faz carregar numa tela às costas. Como teria ele adquirido experiência no domínio? Eu sou o único responsável, eu, o ministro e oficiante Guan Gu." O médium levantou então o bastão e golpeou-o até o abater sobre o altar. Naquele tempo, todos os membros do séquito [do soberano] de Song o viram e todos os que estavam distantes ouviram falar disso. Relata-se também nos *Anais de Primavera e Outono de Song*.

Os senhores feudais transmitiram-no fazendo circular este aviso: "Quem quer que não celebre os sacrifícios com respeito e vigilância será imediatamente e impiedosamente punido com a morte pelos espíritos e pelos deuses." Se as nossas observações se fiam neste relato histórico, como se pode então duvidar da existência dos espíritos e dos deuses?»

31.8 «Aliás, não são os únicos relatos históricos que o atestam. No passado, o soberano Zhuang de Qi tinha dois ministros, um chamado Wang Liguo e outro Zhong Lijiao. Estas duas personagens estavam envolvidas num processo há três anos, sem que a causa fosse decidida. O soberano de Qi, por um lado, hesitava em mandá-los executar aos dois, temendo que um fosse inocente; por outro lado, hesitava em absolvê-los aos dois, temendo libertar um culpado. Intimou-os, portanto, a apresentar juntos um carneiro e a prestar juramento, pelo sangue, sobre o altar dos espíritos do solo de Qi.

Tendo ambos consentido, cavou-se um buraco e procedeu-se à imolação do carneiro, cujo sangue foi derramado. Wang Liguo recitou o seu juramento até ao fim, enquanto Zhong Lijiao nem sequer tinha recitado o seu a meio quando o carneiro se levantou, o atingiu com os

cornos e lhe fraturou as pernas. Os deuses do altar ancestral acorreram e desferiram-lhe golpes de bastão até o abaterem no local do juramento. Naquele tempo, todos os membros do séquito [do soberano] de Qi o viram e todos os que estavam distantes ouviram falar disso. Relata-se também nos *Anais de Primavera e Outono de Qi*.

Os senhores feudais transmitiram-no fazendo circular este aviso: "Quem quer que preste juramento sem sinceridade será imediatamente e impiedosamente punido com a morte pelos espíritos e pelos deuses." Se as nossas observações se fiam neste relato histórico, como se pode então duvidar da existência dos espíritos e dos deuses?»

É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Mesmo nos vales profundos, nas florestas densas e nas gargantas tenebrosas, desertadas pelos humanos, é imperativo conduzir-se com circunspecção pois, de toda a evidência, existem espíritos e deuses que o veem.»

31.9 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos replicam: «As impressões auditivas e visuais das pessoas bastam realmente para pôr fim às dúvidas? Como se pode aspirar a atingir um estatuto elevado, entre os dignitários do mundo, e regredir fiando-se nas impressões auditivas e visuais das pessoas?»

Mestre Mozi disse: «Se se acredita que as impressões auditivas e visuais das pessoas não são suficientemente fiáveis para pôr fim às dúvidas, não é ponto assente que bastaria tomar por modelo os Reis Sábios das três dinastias do passado, tais como Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu? Sobre este ponto, com efeito, os indivíduos de extração média ou elevada responderiam em uníssono que basta tomar por modelo os Reis Sábios das três dinastias do passado. Se basta tomar por modelo os Reis Sábios das três dinastias do passado, convém então passar rapidamente em revista as suas empresas do seu ponto de vista superior.»

«Outrora, o rei Wu, que tinha entrado em guerra contra os Yin e tinha punido Zhou, exortou os senhores feudais a repartirem os sacrifícios por estas palavras: "Que os parentes mais próximos se encarreguem dos sacrifícios interiores e que os mais distantes se encarreguem dos sacrifícios exteriores." Deduz-se que o rei Wu acreditava na existência dos espíritos e deuses, razão pela qual, tendo entrado em guerra contra os Yin e tendo abatido Zhou, exortou os senhores feudais a repartirem os

sacrifícios. Se os espíritos e os deuses não existissem, por que razão, então, o rei Wu teria repartido os sacrifícios?»

31.10 «Aliás, não são apenas as empresas do rei Wu que o atestam. Quando os Reis Sábios concediam recompensas, comprometiam-se perante os chefes de linhagem; quando infligiam sanções, comprometiam-se perante os génios do solo. Por que razão concediam recompensas perante os chefes de linhagem? A fim de prometer que a repartição tinha sido equitativa. Por que razão infligiam sanções perante os génios do solo? A fim de prometer que as audiências tinham sido imparciais.»

«Mas não são os únicos relatos históricos que o atestam. No passado, assim que os Reis Sábios das três dinastias dos Yu-Xia, dos Shang e dos Zhou fundaram os seus Estados e estabeleceram as capitais, escolheram também devidamente, em [cada] Estado, um recinto sagrado apropriado, destinado à construção do templo ancestral. Escolheram devidamente lugares onde a vegetação era muito luxuriante a fim de determinar a localização [do altar ao deus do solo] no meio de um bosque. Escolheram devidamente pais clementes e firmes, filhos mais velhos dotados de piedade filial e de probidade como responsáveis pelas invocações no templo ancestral.

Escolheram devidamente os melhores animais domésticos entre as seis espécies, os mais bem alimentados e os mais gordos, aqueles cujo pelo era o mais homogéneo, a fim de os oferecer em sacrifício. As dimensões dos objetos preciosos — tábuas, discos, emblemas e pendentes de jade — eram regulamentares. Escolheram devidamente as plantas mais perfumadas e bem douradas entre os cinco cereais a fim de preparar o vinho doce e de encher os vasos (a qualidade do vinho doce e dos vasos de milhete, com efeito, varia conforme os anos). De tal maneira, sob os reinados dos Reis Sábios da Antiguidade, a primazia cabia devidamente aos espíritos e aos deuses em vez de aos seres humanos.

Por outras palavras, antes de preparar as oferendas nas sedes oficiais do poder, tinha-se posto devidamente em reserva toda uma coleção de recipientes e de trajes destinados às cerimónias sacrificiais. Para as invocações no templo ancestral, dispunha-se de uma equipa de oficiantes, cada um tendo um lugar preciso na corte. Impedia-se as

vítimas sacrificiais de se juntarem ao seu rebanho de origem. É assim que os Reis Sábios do passado dirigiam.»

«De toda a necessidade, os Reis Sábios da Antiguidade davam provas de uma profunda devoção para com os espíritos e os deuses. Além disso, temendo que as gerações posteriores e os seus descendentes já não fossem capazes de compreender a sua herança cultural, consignaram-na em manuscritos de bambu e de seda. Temendo igualmente que estes se estragassem, se deteriorassem ou que fossem destruídos de modo que as gerações posteriores e os seus descendentes não tivessem sido capazes de guardar a memória deles, gravaram então inscrições em recipientes e em vasos, em bronzes e em estelas a fim de os perpetuar.

Temiam ainda que as gerações posteriores e os seus descendentes já não fossem capazes de ser respeitosos e deferentes para atrair graças. É por isso que, nos escritos dos reis de outrora, em cada peça de seda e em cada tábua de bambu, os Sábios não fazem mais do que reiterar a mesma mensagem sobre a existência dos espíritos e dos deuses. Por que razão? Porque os Reis Sábios lhes eram devotos.»

Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos sustentam: «É evidente que os espíritos e os deuses não existem.» Opõem-se assim à devoção dos Reis Sábios. Ao oporem-se, percorrem uma via totalmente contrária àquela que caracteriza um homem digno.

31.11 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos perguntam: «Quais são precisamente esses escritos dos reis de outrora onde, em cada peça de seda e em cada táua de bambu, não se faria mais do que reiterar a mesma mensagem concernente à existência dos espíritos e dos deuses?»

Mestre Mozi diz: «O *Da ya* conta-se entre os escritos dos Zhou. Eis uma citação:

O rei Wen é sublime, Ele brilha do alto do Céu. O país dos Zhou é antigo, Mas o seu mandato é recente. Para quem domina os Zhou sem se ilustrar O mandato do Ancestral não é oportuno. O rei Wen eleva-se e desce, À esquerda e à direita do Ancestral. O rei Wen é um grande heroi Cuja glória é imperecível!

Se os espíritos e os deuses não existissem, como poderia o rei Wen, que já faleceu, então [deslocar-se] da esquerda para a direita do Ancestral supremo? Isto permite-nos saber que os escritos dos Zhou mencionam os espíritos.»

31.12 «Ora, se os espíritos fossem mencionados unicamente nos escritos dos Zhou, mas os escritos dos Shang não lhes fizessem alusão, não se disporia ainda de modelos suficientes. Convém então passar rapidamente em revista os escritos dos Shang. Eis uma citação:

Oh! Na Antiguidade, sob a dinastia dos Xia, na época em que não havia ainda calamidades, as cem espécies animais, desde os simples répteis até aos voláteis, viviam todas em harmonia com o seu meio ambiente. Por maioria de razão, como os seres de rosto humano teriam ousado nutrir divergências no seu coração? Os espíritos e os deuses dos montes e dos rios também não ousavam agitar-se. Se se for capaz de obediência e de boa fé, a concórdia reinará no mundo e a Terra aqui de baixo será protegida.

Analisemos as razões pelas quais os espíritos e os deuses das montanhas e dos rios não ousavam agitar-se: era a fim de ajudar Yu a realizar os seus projetos. Isto permite-nos saber que os escritos dos Zhou mencionam os espíritos.»

31.13 «Ora, se os espíritos fossem mencionados unicamente nos escritos dos Shang, mas os escritos dos Xia não lhes fizessem alusão, não se disporia ainda de modelos suficientes. Convém então passar rapidamente em revista os escritos dos Xia, e esta citação de uma *Arenga de Yu* em particular:

Um grande combate eclodiu [à beira do] Gan. O rei ordenou então aos seus seis guardas da esquerda e da direita que descessem ao meio do exército para ouvir o seu juramento. Declarou: "O senhor de Hu arroga-se o direito de infringir as cinco [regras de] conduta e abandona com arrogância os três caminhos retos. O Céu vai, portanto, retirar-lhe definitivamente o seu mandato." Acrescentou: "Ao meio-dia, lutarei contra o Senhor de Hu para obter o mandato num só dia.

Vós, os oficiais, os grandes magistrados e os plebeus! Não aspiro de modo algum aos vossos territórios, aos vossos tesouros, às vossas pessoas. Não faço senão aplicar o castigo do Céu por obediência. Se vós,

que deveis assistir-me à esquerda e à direita, recusardes obedecer, pela vossa desobediência comprometereis o mandato. Se vós, que conduzis os carros, perderdes o controlo dos cavalos, pela vossa desobediência comprometereis o mandato. É por isso que vou conceder recompensas perante os chefes de linhagem e vou infligir sanções perante os génios do solo."

Por que razão concedia recompensas perante os chefes de linhagem? A fim de anunciar que a repartição tinha sido equitativa em relação ao mandato. Por que razão infligia sanções perante os génios do solo? A fim de anunciar que as audiências, durante os processos, tinham sido imparciais. Assim, os Reis Sábios da Antiguidade recompensavam as pessoas de talento e castigavam os maus por intermédio dos espíritos e dos deuses. É por isso que concediam devidamente recompensas perante os chefes de linhagem e infligiam devidamente sanções perante os génios do solo. Isto permite-nos saber que os escritos dos Xia mencionam os espíritos.

Portanto, nos escritos dos Xia, que são os mais antigos, depois nos escritos dos Shang e dos Zhou, que são mais recentes, reitera-se a mesma mensagem sobre a existência dos espíritos e dos deuses. Por que razão? Porque os Reis Sábios lhes eram devotos. Se as nossas observações se fiam nestes relatos históricos, como se pode então duvidar da existência dos espíritos e dos deuses?»

31.14 «Citemos ainda os Antigos: "No dia fausto *ding mao*, os membros da dinastia dos Zhou dirigiam invocações aos génios do solo e das [quatro] direções e apresentavam sacrifícios anuais aos génios do solo e aos pais falecidos, a fim de prolongar a sua vida por vários anos." Se os espíritos e os deuses não existissem, como alguns deles teriam podido prolongar a sua vida por vários anos?»

31.15 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os espíritos e os deuses detêm a faculdade de recompensar as pessoas de talento e de castigar os maus, é um princípio fundamental a difundir no seio do Estado e das famílias bem como através dos dez mil povos, porque indicaria realmente o caminho a seguir para preservar a ordem do Estado e das famílias e para trazer vantagens aos dez mil povos. Com efeito, pode-se não acreditar nisso, mas se os funcionários não administram as sedes do

poder com integridade e honestidade, e se os homens e as mulheres vivem na promiscuidade, espíritos e deuses vê-lo-ão. Se no seio do povo agem indivíduos perversos e maus, bandidos, causadores de desordens, ladrões e salteadores, que bloqueiam no caminho pessoas irrepreensíveis utilizando armas e punhais, veneno e substâncias tóxicas, água e fogo, e que se apoderam dos carros, dos cavalos, das roupas e das peles de outrem em proveito próprio, existem espíritos e deuses que os verão.

Assim, os funcionários, que administram as sedes do poder, não ousariam mais ir contra a integridade e a honestidade. Não ousariam mais deixar de recompensar os bons e de condenar os maus, uma vez que os tenham visto. Por esta razão, deter-se-iam os indivíduos perversos e maus, os bandidos, os causadores de desordens, os ladrões e os salteadores, que agem no seio do povo e que bloqueiam no caminho pessoas irrepreensíveis utilizando armas e punhais, veneno e substâncias tóxicas, água e fogo, e que se apoderam dos carros, dos cavalos, das roupas e das peles de outrem em proveito próprio. Assim, mesmo nos antros tenebrosos, ninguém agiria à sua vontade pois, confrontado com a clarividência e a lucidez dos espíritos e dos deuses que percebem cada indivíduo, temeriam as suas punições e castigos. A ordem reinaria então no mundo.»

31.16 «Com efeito, está-se impotente perante os espíritos e os deuses que, em virtude da sua clarividência, conhecem os antros tenebrosos, as extensões pantanosas, as montanhas, as florestas e os desfiladeiros profundos. Está-se impotente perante os castigos que os espíritos e os deuses infligem, pouco importa se se é rico e nobre, em grande número e poderoso, corajoso e forte, dotado de um poderoso exército, de couraças sólidas e de armas afiadas: em todo o caso, os espíritos e os deuses imporão os seus castigos.

Se se não acredita nisso, [que se pense] então no rei Jie dos Xia, que era honrado como Filho do Céu e possuía as riquezas do mundo inteiro. A um nível superior, comportou-se de uma maneira ultrajante para com o Céu e injuriosa para com os espíritos; num plano inferior, oprimiu os dez mil povos do mundo com desprezo. [...] Por via de consequência, o Céu delegou Tang para que lhe infligisse um castigo claro. Tang destacou noventa unidades militares, munidas de carros, em formação de voo de aves. Subiu ao Da Zan e avançou até enfrentar as tropas dos Xia.

Irrompeu nos subúrbios e depois procedeu ele próprio à captura de Tui Chi e de Da Xi. Assim, no passado, o rei Jie dos Xia era honrado como Filho do Céu e possuía as riquezas do mundo inteiro; contava com homens tão corajosos e fortes como Tui Chi e Da Xi, que eram capazes de desmembrar rinocerontes e tigres vivos, e de matar seres humanos com um simples gesto dos dedos.

As pessoas do seu povo eram tão numerosas que os pântanos e as colinas estavam repletos delas. No entanto, não conseguiu pôr limites às punições dos espíritos e dos deuses. Isto prova que, como afirmámos, se está impotente perante os castigos dos espíritos e dos deuses, pouco importa se se é rico e nobre, em grande número e poderoso, corajoso e forte, dotado de um poderoso exército, de couraças sólidas e de armas afiadas.»

31.17 «Mas não é o único caso que o atesta. No passado, o rei Zhou dos Yin era honrado como Filho do Céu e possuía as riquezas do mundo inteiro. A um nível superior, comportou-se de uma maneira ultrajante para com o Céu e injuriosa para com os espíritos; num plano inferior, oprimiu os dez mil povos do mundo com desprezo. Pôs de lado e abandonou as pessoas idosas, impôs a pena de morte a crianças e o suplício do fogo a pessoas irrepreensíveis, degolou e esquartejou mulheres grávidas. Os velhos da plebe, os viúvos e as viúvas já não tinham ninguém a quem dirigir as suas queixas e gemidos. Por via de consequência, o Céu delegou o rei Wu para que lhe infligisse um castigo claro.

O rei Wu selecionou 100 unidades militares munidas de carros e 400 bravos soldados, tão ferozes como tigres; a fim de espiar as suas aptidões militares, tinha-os previamente submetido a regras disciplinares variadas no seio do Estado. Depois, travou um combate contra a gente de Yin, nas regiões selvagens de Mu. Procedeu ele próprio à captura de Fei Zhong e de E Lai, enquanto centenas [de soldados] desertavam das tropas [dos Yin] para fugir. O rei Wu, então, perseguiu-os irrompendo no Palácio. No tronco de um catalpa milenar, cortou a cabeça de Zhou, pendurou-a num anel escarlate e desdobrou uma bandeira branca a fim de o vilipendiar perante todos os senhores feudais do mundo.

Assim, no passado, o rei Zhou dos Yin era honrado como Filho do Céu e possuía as riquezas do mundo inteiro. Contava com homens tão corajosos e fortes como Fei Zhong e E Lai, que eram capazes de capturar rinocerontes e tigres vivos e de matar seres humanos com um simples gesto dos dedos. As pessoas do seu povo eram tão numerosas que os pântanos e as colinas estavam repletos delas. No entanto, não conseguiu pôr limites às punições dos espíritos e dos deuses. Isto prova que, como afirmámos, se está impotente perante os castigos dos espíritos e dos deuses, pouco importa se se é rico e nobre, em grande número e poderoso, corajoso e forte, dotado de um poderoso exército, de couraças sólidas e de armas afiadas.

O *Qin'ai* dá ainda a indicação seguinte: "Mesmo os mais humildes encontram pérolas, mesmo as linhagens mais eminentes são suscetíveis de ser aniquiladas." Isto significa que os espíritos e os deuses concedem devidamente recompensas mesmo aos mais humildes e que castigam devidamente mesmo pessoas eminentes.»

31.18 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos sustentam: «Estas crenças, longe de serem vantajosas para os seus pais, não são prejudiciais à prática da piedade filial?»

Mestre Mozi diz: «Desde a Antiguidade até aos nossos dias, os espíritos são sempre os mesmos. Existem espíritos celestes, depois os espíritos e os deuses dos montes e dos cursos de água, além dos espíritos dos defuntos. Certamente, por vezes os filhos morrem antes do seu pai e os irmãos mais novos morrem antes dos seus mais velhos. No entanto, no mundo circula este ditado: "Quem nasceu antes, morre antes." Então, se não é o pai que morre antes [dos seus filhos], é a mãe; se não é um irmão mais velho que morre antes [dos seus mais novos], é uma irmã mais velha.

Prepara-se em todo o caso, na pureza, o vinho doce e os vasos de milhete, a fim de celebrar os sacrifícios com respeito e vigilância. Se os espíritos e os deuses existem realmente, isso permite então oferecer de beber e de comer ao seu pai e à sua mãe, às suas irmãs e irmãos mais velhos. Não é agir generosamente em seu proveito? Se os espíritos e os deuses não existissem realmente, ter-se-iam então desperdiçado bens como o vinho doce e os vasos de milhete, que se tinham preparado. No

entanto, se desperdício há, não é como se os tivessem simplesmente despejado num fosso de água estagnada para se verem livres deles, pois os membros no interior do clã e os habitantes da circunscrição e da aldeia, no exterior, poderão receber tais oferendas de beber e comer. Mesmo que os espíritos e os deuses não existissem realmente, isso daria todavia a ocasião de organizar encontros amigáveis e de convidar os seus próximos nas circunscrições e nas aldeias em causa.»

31.19 Ora, aqueles que negam a existência dos espíritos objetam: «É evidente que os espíritos e os deuses não existem realmente. É por isso que não temos de lhes apresentar bens como o vinho doce, os vasos de milhete e os animais sacrificiais. Não é porque estejamos apegados a estes bens. Simplesmente, o que é que tiramos disso?»

A um nível superior, estas palavras constituem um desafio aos escritos dos Reis Sábios. Aplicadas no seio do povo, constituem um desafio à piedade filial. E [pretende-se] elevar-se ao estatuto de cavalheiro no mundo? Está excluído que uma via semelhante eleve a tal estatuto.

É por isso que Mozi diz: «Com efeito, quando celebramos sacrifícios, não é apenas como se despejássemos [bens] num fosso de água estagnada para nos vermos livres deles pois, a um nível superior, é um meio para receber em troca favores da parte dos espíritos [e dos deuses]; a um nível inferior, é uma ocasião para organizar encontros amigáveis e convidar os nossos próximos nas circunscrições e nas aldeias em causa. Se os deuses existem, por estes cultos ofereceremos de comer aos nossos pais e às nossas mães, aos nossos irmãos mais novos e mais velhos. Não é vantajoso para toda a gente?»

31.20 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os reis, os duques, os notáveis, os cavalheiros e os dignitários do mundo atual desejam concretamente desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males, devem admitir que os espíritos e os deuses existem. Mostrou-se com toda a clareza que é imperativo venerá-los seguindo a via dos Reis Sábios.»

Comentário do capítulo 32

De uma forma geral, os moístas desaprovavam severamente todas as atividades lúdicas e supérfluas. A sua «Crítica da música», formulada no capítulo 32 do livro VIII, atém-se à arte de produzir e de combinar harmoniosamente os sons como sinédoque representativa do conjunto dos vícios e dos prazeres sensuais, aos quais se teriam entregado os senhores e os dignitários da sua época. O duplo significado do carácter *yue*, que designa a música bem como o entusiasmo, o gozo intenso, ou mesmo a voluptuosidade, orientou sem dúvida Mozi e os seus adeptos a aproximar lazeres musicais e depravação.

As recomendações avançadas na sua diatribe revelam mais uma vez uma atitude moralista e rigorista, refratária à menor transigência, e no entanto imbuída de uma preocupação utilitária pela estabilidade económica da sociedade e do Estado. A virtude do *ren* («sentido do humano, benevolência») adquire, na sua argumentação, uma conotação normativa pronunciada. Os moístas atribuem, com efeito, aos seres benevolentes a responsabilidade de proscrever o refinamento cultural, o luxo e os hábitos prejudiciais à produtividade e à conservação dos recursos materiais; atribuem-lhes, por outro lado, a missão política de adotar medidas vantajosas para os seres humanos (*li ren*).

Nesta perspetiva, a condenação dos prazeres musicais conjuga-se com uma apologia sistemática do trabalho. Sobre este ponto, o pensamento moísta apresenta elementos de modernidade na medida em que tende para uma visão unitária das atividades produtoras de utilidade social. O trabalho é percebido como uma necessidade específica do ser humano: à diferença dos animais, o homem nasceria por natureza desprovido de meios de sobrevivência e de subsistência; assim é obrigado a pôr a proveito as suas forças físicas ou as suas faculdades mentais e intelectuais a fim de os obter.

Todos os membros da sociedade devem participar na organização e no desenvolvimento económico do Estado: do topo da hierarquia social — os reis, os duques e os notáveis — até aos agricultores. As mulheres também têm direito de cidadania a este respeito, uma vez que estão encarregadas da produção de têxteis. Uma intenção de exaustividade inspira os autores destas reflexões, que se esforçam por traçar uma lista

das tarefas a cumprir para o bem comum, inventariando as atividades laboriosas, suscetíveis de serem desreguladas pelas práticas lúdicas. Todavia, as elites no poder constituem o alvo principal dos seus ataques: em vez de darem audiência aos seus súbditos e de gerirem os assuntos públicos, preferiam escutar concertos de sinos, de tambores e de outros instrumentos dispendiosos. Os divertimentos musicais exerciam então um impacto negativo direto sobre as condições materiais do povo, arbitrariamente privado dos seus recursos alimentares e de vestuário para satisfazer os caprichos sonoros dos nobres e dos cortesãos. O acompanhamento musical de certas danças frenéticas é mesmo associado à feitiçaria.

O capítulo 32 é a única secção que resta de um tríptico tendo por tema a crítica das atividades musicais. Se os capítulos 33 e 34 do Mozi estão perdidos, uma leitura do capítulo 7 — «Discussão tripartida» — que nos chegou, contribui para reconstruir a visão moísta da música como expressão de uma profunda decadência dos costumes.

Capítulo 32

Crítica da música, A

32.1 Mestre Mozi afirmou: «Aos seres benevolentes incumbe a missão de desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e de o libertar dos seus males; eles representarão então um modelo para todos. Agirão em função do que é vantajoso para outrem, ao passo que porão fim ao que é desvantajoso. Além disso, os seres benevolentes não devem adotar medidas visando produzir belezas para o olho, prazeres para o ouvido, delícias para a boca ou confortos para o corpo. Os seres benevolentes não devem agir com esse fim pois, de outro modo, seria necessário privar, ou mesmo extorquir ao povo, recursos de vestuário e alimentares.»

32.2 Ora, Mestre Mozi criticava a música não porque não apreciasse o prazer sonoro dos grandes sinos, dos tambores retumbantes, dos alaúdes, das cítaras e dos órgãos de boca. Criticava a panóplia de incisões, gravuras e motivos decorativos multicoloridos não porque não apreciasse a sua beleza. Criticava o gosto da carne das melhores criações, salteada ou cozida ao vapor, não porque não apreciasse essas delícias. Criticava as habitações dotadas de altas torres, de ricos miradouros e de

espaços íntimos não porque não apreciasse o conforto. Certamente, o corpo sabe o que é confortável, a boca sabe o que é delicioso, o olho sabe o que é belo e o ouvido sabe o que proporciona prazer. No entanto, se avaliarmos estes objetivos de um ponto de vista superior, eles não correspondem à missão dos Reis Sábios; de um ponto de vista inferior, não correspondem a medidas vantajosas para os dez mil povos. É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.3 «Ora, embora os reis, os duques e os notáveis atuais se deem como missão para com o Estado e as famílias fabricar instrumentos musicais exclusivos, tal não é tão simples como acumular água ou fazer um monte de terra. Eles são obrigados a lançar pesados tributos sobre os dez mil povos para fazer ressoar grandes sinos, tambores, alaúdes, cítaras e órgãos de boca. Na Antiguidade, os Reis Sábios também lançavam pesados tributos sobre os dez mil povos, mas com o objetivo de fabricar barcos e carros. Uma vez que estes estavam concluídos, perguntava-se: "Onde vamos utilizá-los?".

E respondia-se: "Utilizaremos os barcos nas águas e os carros em terra firme. Isso permitirá aos dignitários descansar os pés e às pessoas comuns descansar os ombros e as costas." Assim, os dez mil povos ofereciam a sua contribuição material, sem ousarem manifestar descontentamento ou arrependimento. Por que razão? Porque achavam que tiravam vantagens em troca. Ora, se alguma vez, através dos instrumentos musicais, se conseguisse também proporcionar em troca vantagens ao povo, não ousaríamos de modo algum criticá-los. Se alguma vez se utilizassem os instrumentos musicais convenientemente, de uma maneira comparável aos barcos e aos carros que se fabricavam sob os Reis Sábios, não ousaríamos de modo algum criticá-los.»

32.4 «Três calamidades podem sobrevir ao povo: quando os famintos não têm acesso aos alimentos, as vítimas do frio ao vestuário e aqueles que suportaram labores ao repouso, o povo confronta-se com três imensas calamidades. Ora, como se pode tornar acessíveis ao povo recursos alimentares e de vestuário tocando sinos imensos, batendo tambores retumbantes, beliscando alaúdes e cítaras, soprando nos órgãos de boca e depois agitando escudos e machados de guerra para esse fim? Estimamos que isso está longe de ser certo, mas fiquemos por aqui.»

32.5 «Existem, nos nossos dias, grandes Estados que lançam guerras contra pequenos Estados e grandes famílias que oprimem as pequenas famílias. Os fortes dominam os fracos, a massa tiraniza as minorias, os hipócritas enganam os ingénuos, os nobres tratam os humildes com arrogância. Bandidos, causadores de desordens, salteadores e malfeitores insurgem-se por todos os lados, sem que se possam restringir nem deter. Pois bem, pode-se então gerir eficazmente as desordens no mundo e restabelecer a ordem tocando sinos imensos, batendo tambores retumbantes, beliscando alaúdes e cítaras, soprando nos órgãos de boca e depois agitando escudos e machados de guerra para esse fim? Segundo nós, isso está longe de ser certo.»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se se lançam pesados tributos sobre os dez mil povos para fazer ressoar grandes sinos, tambores, alaúdes, cítaras e órgãos de boca na esperança de desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e de o libertar dos seus males, não se tirará daí qualquer proveito.»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.6 Ora, os reis, os duques e os notáveis atuais, pacificamente instalados no topo das suas torres e dos seus ricos miradouros para contemplarem os seus sinos, têm antes a impressão de ver todo um conjunto de caldeirões [invertidos]. Como poderiam tirar daí prazer musical a menos que se batesse neles? É preciso bater nestes sinos para que se divirtam, mas é fora de questão empregar velhos ou atrasados, cuja finura auditiva, acuidade visual e agilidade de membros são limitadas, de modo que os sons emitidos careceriam simultaneamente de harmonia e de ritmo.

É preciso antes empregar pessoas de uma idade conveniente, dotadas de finura auditiva, de acuidade visual e de membros ágeis para que os sons se harmonizem com ritmo. Se empregam homens adultos para esse fim, desviam-nos dos trabalhos sazonais agrícolas (lavoura, sementeira, etc.) e arborícolas. Se empregam mulheres adultas para esse fim, desviam-nas das atividades têxteis (fiação e tecelagem). Assim, os reis, os duques e os notáveis atuais privam, ou mesmo extorquem ao povo, recursos de vestuário e alimentares unicamente para os seus

prazeres musicais, pois tocar música provoca toda uma série de consequências. É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.7 Ora, uma vez que os reis, os duques e os notáveis dispõem de uma coleção de grandes sinos, de tambores retumbantes, de alaúdes, de cítaras e de órgãos de boca, como podem tirar daí prazer musical se fizerem tocar peças tranquilamente e as ouvirem sozinhos? Para que se divirtam, precisam da companhia de alguém, humilde ou dignitário. Se convidam um auditório de dignitários, desviam estes das audiências e da gestão [dos assuntos públicos]. Se convidam um auditório de pessoas humildes, desviam estas do seu trabalho. Assim, os reis, os duques e os notáveis atuais privam, ou mesmo extorquem ao povo, recursos de vestuário e alimentares unicamente para os seus prazeres musicais, pois tocar música provoca toda uma série de consequências. É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.8 No passado, o duque Kang de Qi adorava a música *Wan*. Os executantes de *Wan* não tinham o direito de usar roupas modestas, de tecido grosseiro, nem o direito de consumir alimentos pouco elaborados. [O duque] sustentava que, sem uma alimentação e bebidas refinadas, o seu rosto, os seus olhos e o seu aspeto não teriam merecido o seu olhar, e que, sem um traje refinado, os seus movimentos e o seu aspeto físico teriam sido de tal fealdade que não teriam merecido oferecer-se em espetáculo. Assim, eram obrigados a consumir cereais requintados e carne, e a usar roupas com motivos variados e bordados multicoloridos. Por conseguinte, em vez de assegurarem um trabalho regular para produzirem recursos de vestuário e alimentares, alimentavam-se regularmente à custa de outrem.

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Ora, os reis, os duques e os notáveis atuais privam, ou mesmo extorquem ao povo, recursos de vestuário e alimentares apenas para os seus prazeres musicais, pois tocar música provoca toda uma série de consequências.»

É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.9 «Ora, o ser humano é por natureza diferente dos animais, tais como os veados, as aves e os animais inferiores. Com efeito, os animais,

tais como os veados, as aves e os animais inferiores, estão cobertos de penas ou de pelos a título de vestuário; dispõem de cascos e garras a título de polainas e sapatos; dispõem de água para beber e de erva para se alimentarem. Assim, sem que os machos lavrem os campos, semeiem, plantem árvores e cultivem, e sem que as fêmeas fiam e teçam, já estão providos por natureza de recursos para se cobrirem e alimentarem.

Ocorre o oposto com os seres humanos: aqueles que tiram proveito das suas forças sobrevivem, aqueles que não tiram proveito das suas forças não sobrevivem. Quando os dignitários não cumprem eficazmente as suas funções dando audiência, o sistema penal e administrativo encontra-se na desordem. Quando os humildes não trabalham eficazmente, os recursos já não bastam para o consumo.»

32.10 «Ora, se os cavalheiros e os dignitários não têm como verdadeiras as nossas palavras, tentemos então enumerar rapidamente os diversos papéis a cumprir no mundo e observemos o impacto negativo que a música produz em cada atividade.

O papel que os reis, os duques e os notáveis devem cumprir consiste em dedicar-se às atividades públicas cedo e em retirar-se tarde a fim de dar audiência nos processos e de gerir a administração. O papel que os cavalheiros e os dignitários devem cumprir consiste em esgotar as suas forças físicas e em explorar ao máximo as suas faculdades mentais e intelectuais, no interior para gerir as sedes oficiais do poder; no exterior para coletar os proveitos acumulados nas alfândegas, nos mercados, nos montes e nas florestas, nos pântanos e nas pontes, e isto até que os celeiros e os armazéns das instituições oficiais fiquem repletos.

O papel que os agricultores devem cumprir consiste em sair cedo e em regressar quando escurece para lavrar os campos, semear, plantar árvores, cultivar e colher grandes quantidades de legumes e de grãos. O papel que as mulheres devem cumprir consiste em levantar-se ao romper da alva e em deitar-se à noite para fiar, tecer e produzir grandes quantidades de cânhamo, seda, liana e outras fibras vegetais para fabricar todo o tipo de tecidos.

Ora, se os reis, os duques e os notáveis se divertem a ouvir música, forçosamente serão incapazes de se dedicar às atividades públicas cedo e de se retirar tarde, de dar audiência nos processos e de gerir a

administração. Por via de consequência, o Estado e as famílias encontrar-se-ão na desordem e os génios do solo e dos cereais estarão em perigo, não é verdade? Além disso, se os cavalheiros e os dignitários se divertem a ouvir música, forçosamente serão incapazes de esgotar as suas forças físicas e de explorar ao máximo as suas faculdades mentais e intelectuais, no interior para gerir as sedes oficiais do poder; no exterior para coletar os proveitos acumulados nas alfândegas, nos mercados, nos montes e nas florestas, nos pântanos e nas pontes, e isto até que os celeiros e os armazéns das instituições oficiais fiquem repletos. Por via de consequência, os celeiros e os armazéns das instituições oficiais não ficarão repletos.

Depois, se os agricultores se divertem a ouvir música, forçosamente serão incapazes de sair cedo e de regressar quando escurece para lavrar os campos, semear, plantar árvores, cultivar e colher grandes quantidades de legumes e de grãos. Por via de consequência, expor-se-ão a uma escassez de legumes e de grãos. E se as mulheres se divertem a ouvir música, forçosamente serão incapazes de se levantar ao romper da alva e de se deitar à noite para fiar, tecer e produzir grandes quantidades de cânhamo, de seda, de liana e outras fibras vegetais para fabricar todo o tipo de tecidos. Por via de consequência, a produção de têxteis não se desenvolverá.»

Pergunta-se por que razão os notáveis, em vez de darem audiência e de cumprirem as suas funções em benefício do Estado e das famílias, se desviam do seu trabalho? É por causa da música. É por isso que o Mestre Mozi diz: «Criticamos as atividades musicais!»

32.11 Como se sabe que é assim? Testemunham-no citações de textos dos reis de outrora. No Código Penal de Tang, diz-se:

As danças praticadas a um ritmo intenso nas alcovas pertencem ao que se chama feitiçaria. Para os dignitários, a punição elevar-se-á a dois rolos de seda, enquanto as pessoas comuns sofrerão censuras. [...]

Numa *Grande Arenga*, diz-se:

Ai! Que danças frenéticas! Palavras licenciosas espalham-se por todo o lado. Uma vez que o Ancestral supremo não lhe é favorável, ele será privado dos seus nove domínios. Não sendo o Ancestral supremo

propício, fará descer cem desgraças sobre ele; a sua família será também inelutavelmente aniquilada até desaparecer.

Uma análise mostra que a única razão pela qual ele foi privado dos seus nove domínios se devia aos seus divertimentos musicais.

No *Wu Guan*, diz-se:

O filho de Qi entregava-se à devassidão, aos excessos e às excitações musicais. Partia para o campo para beber e comer, com o acompanhamento de estrofes e de pedras sonoras, que ressoavam vigorosamente. Cedia ao vício do álcool e entregava-se a banquetes desmedidos, que degeneravam em orgia. As danças *Wan* decorriam na exaltação, os clamores espalhavam-se por todo o lado, até ao Céu, que os julgou desregrados.

Eram efetivamente desregradas para o Céu lá no alto e para os espíritos; na Terra aqui em baixo, os dez mil povos não tiravam disso qualquer vantagem.

32.12 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Se os cavalheiros e os dignitários desejam realmente desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males, devem imperativamente pôr fim, ou mesmo proibir, esta monstruosidade que é a música.»

Comentário dos capítulos 35, 36 e 37

A visão meritocrática da organização social e política preconizada por Mozi exclui de imediato todas as crenças fatalistas. A doutrina segundo a qual o curso dos acontecimentos estaria fixado antecipadamente pelo destino, e isto sem que os seres humanos pudessem intervir para mudar a sua sorte, é objeto de uma crítica lúcida neste tríptico, ao longo do qual os esforços de racionalização dos moístas atingem o seu auge.

A sua «Crítica do fatalismo» fundamenta-se em três critérios ou princípios essenciais (*biao*, *fa*, *yi*), que recomendam pôr em prática, em geral, a fim de legitimar ou invalidar uma tese. Sem ter em conta as variações lexicais e as particularidades de cada capítulo, os argumentos avançados a fim de refutar as doutrinas fatalistas comportam: a análise do

legado cultural da Antiguidade (*ben*, «as bases»), a saber, os feitos que os Reis Sábios de outrora teriam incontestavelmente realizado mobilizando as suas próprias forças, além de uma reflexão sobre as faltas cometidas pelos monarcas tirânicos; o exame aprofundado dos testemunhos auriculares e oculares das pessoas, que seriam verificáveis sobretudo passando em revista documentos antigos; a observação dos efeitos concretos decorrentes da hipótese fatalista nos assuntos públicos (civis, penais e militares), nomeadamente a avaliação da sua aplicabilidade.

Assim, os moístas desconstroem com veemência as crenças relativas à existência do destino evocando conjuntamente argumentos de autoridade, numa perspetiva deontológica; provas empíricas e realistas — reduzidas, de facto, a uma reinterpretação *ad hoc* das fontes escritas (manuscritos, inscrições em bronzes e estelas, etc.) — e preocupações de natureza utilitária, ou mesmo consequencialista, perante as desvantagens reais inerentes à resignação ao destino.

Os três critérios de legitimação doutrinária acima mencionados não são hierarquizados explicitamente. Todavia, uma leitura global do texto suscita a impressão de que os seus autores colocam a tónica nas consequências práticas negativas do fatalismo, a saber, uma atitude passiva por parte de todos os membros da sociedade (homens e mulheres, camponeses e funcionários) que, em vez de trabalharem e de se empenharem ativamente pelo bem comum, vivem na indolência, entregando-se a lazeres supérfluos e aos vícios. O fatalismo, com efeito, serviria de pretexto às autoridades políticas para justificarem os seus abusos de poder e a sua conduta imoral, desresponsabilizando-se.

As censuras que os moístas dirigem aos zeladores do fatalismo situam-se numa linha de continuidade com a sua apologia das crenças sobre os espíritos e os deuses (capítulo 31). À diferença destes últimos, o destino, argumentam, não se materializa num ser preciso, dotado de uma voz; não sendo visível nem audível concretamente, segue-se de toda a necessidade que não existe.

Por outro lado, a originalidade teórica da conceção moísta reside no facto de dissociar a crença relativa à força do destino, que é condenada, da confiança numa entidade celeste suprema, capaz de ouvir e, sobretudo, de querer. Por um lado, Mozi e os seus discípulos atribuem ao

Céu a faculdade de exercer uma vontade justa, à qual todos os homens na Terra aqui em baixo, do topo até ao povo comum, devem obedecer docilmente; por outro lado, julgam prejudicial a convicção segundo a qual o Céu predeterminaria inelutavelmente o destino humano, na medida em que desencoraja os esforços e a boa conduta, enfraquecendo a aspiração às recompensas e o temor das penas. Uma ambiguidade lexical prejudica, no entanto, o conjunto dos raciocínios que tratam da articulação entre o Céu, o poder político e o destino.

Como mostrou Lisa Raphals, o termo *ming*, com efeito, é polissémico no chinês clássico; indica, entre outros, o destino, no sentido de potência que fixaria fatalmente o curso da vida, a sorte de um povo ou de um Estado; mas refere-se também ao mandato pelo qual o Céu conferiria ao soberano o poder supremo de reinar. No parágrafo 36.7, por exemplo, os moístas negam explicitamente a existência do destino/mandato celeste, ao passo que noutras secções da obra subscrevem a doutrina política de decreto celeste.

Livro IX

Capítulo 35

35.1 Mestre Mozi afirmou: «Todos os reis, os duques e os notáveis atuais desejariam que o Estado e as famílias que dirigem fossem ricos, que a população fosse numerosa e que o sistema penal e administrativo estivesse em ordem. No entanto, em vez de gerarem riqueza, obtêm pobreza; em vez de multiplicarem [os habitantes], obtêm uma redução; em vez de manterem a ordem, obtêm desordem. Assim, falham fundamentalmente em realizar os seus desejos e obtêm o que receiam. Por que razão?»

35.2 Mestre Mozi afirmou: «Numerosos zeladores da existência do destino infiltraram-se no povo e avançam com a seguinte tese: "Se se está destinado a ser rico, ser-se-á rico. Se se está destinado a ser pobre, ser-se-á pobre. Se [a população] está destinada a multiplicar-se, multiplicar-se-á; se está destinada a reduzir-se, reduzir-se-á. Se se está destinado à ordem, a ordem reinará; se se está destinado à desordem, estar-se-á entregue à desordem. Se se está destinado à longevidade, viver-se-á muito tempo; se se está destinado a uma morte prematura, morrer-se-á prematuramente. Para quê fazer tantos esforços para melhorar o

destino?" A um nível superior, os zeladores da existência do destino doutrinam os reis, os duques e os notáveis; num plano inferior, impedem as pessoas comuns de exercerem as suas atividades. Assim, é imperativo analisar claramente a sua tese, que vai contra a benevolência.»

35.3 Como vamos, então, proceder à análise da sua tese com toda a clareza?

Mestre Mozi afirmou: «É preciso determinar certos princípios. Defender uma tese sem qualquer princípio é como determinar a aurora e o pôr do sol seguindo a roda giratória de um oleiro. Não se conseguirá distinguir claramente o positivo do negativo, as vantagens das desvantagens. Assim, quando se avança com uma tese, é preciso ter em conta três critérios.»

O que se entende por três critérios?

Mestre Mozi afirmou: «Uma tese deve repousar sobre certas bases, deve ser verificável a fundo e deve ser aplicável. Quais são estas bases? A um nível superior, tomam-se como base os feitos dos Reis Sábios da Antiguidade. Como se verifica a fundo? Num plano inferior, verifica-se examinando a fundo os testemunhos verídicos (auriculares e oculares) das pessoas comuns. Em que domínio se aplica? Adota-se no sistema penal e administrativo, observando as vantagens [que traz] aos Estados, às famílias, às pessoas comuns e ao povo. Eis o que se entende por três critérios.»

35.4 «Todavia, alguns cavalheiros e dignitários do mundo atual acreditam que o destino existe. Por que não tentam eles considerar os feitos dos Reis Sábios com um olhar de admiração? Na Antiguidade, as desordens provocadas por Jie repercutiram-se em Tang, que restabeleceu a ordem. As desordens provocadas por Zhou repercutiram-se em Wu, que restabeleceu a ordem. Sobre este ponto, não houve transformação ao longo das gerações, o povo não se transmutou. Sob Jie e Zhou, o mundo estava entregue à desordem, ao passo que sob Tang e Wu, a ordem reinava. Como se pode fazer valer a existência do destino?»

35.5 «Todavia, alguns cavalheiros e dignitários do mundo atual acreditam que o destino existe. Por que não tentam eles considerar os escritos dos reis de outrora com um olhar de admiração? Os reis de outrora proclamavam os seus decretos no seio do Estado e das famílias,

fazendo-os circular entre as pessoas comuns. Porventura encontram-se decretos dos reis de outrora estatuindo que é impossível atrair a felicidade e que os infortúnios são inelutáveis, que o respeito é vão e que a maldade não provoca qualquer mal?

[Os reis de outrora], nos processos, davam audiência e reprimiam os culpados com base nos seus códigos penais. Porventura encontram-se códigos penais dos reis de outrora estatuindo que é impossível atrair a felicidade e que os infortúnios são inelutáveis, que o respeito é vão e que a maldade não provoca qualquer mal?

[Os reis de outrora] geriam a organização militar e as manobras das suas tropas com base em arengas. Porventura encontram-se arengas dos reis de outrora estatuindo que é impossível atrair a felicidade e que os infortúnios são inelutáveis, que o respeito é vão e que a maldade não provoca qualquer mal?»

É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Ser-nos-ia impossível fornecer uma lista exaustiva de todos os escritos válidos do mundo. Mencionámos três géneros entre os mais importantes. Ora, por muito que se procurem teses que defendam a existência do destino: seguramente não se encontrarão. Não seria então preferível renunciar a elas? Com efeito, se se aplicar a tese dos zeladores da existência do destino, subverter-se-á o sentido do justo no mundo. Na sequência de tal subversão, deixar-se-á dominar pelo destino, enfraquecendo as pessoas comuns. Uma doutrina que enfraquece as pessoas comuns acarreta a ruína coletiva.»

35.6 Por que é então desejável que as posições elevadas sejam ocupadas por aqueles que têm o sentido do justo?

[Mozi] disse: «De toda a necessidade, quando indivíduos justos ocupam uma posição elevada, a ordem reinará no mundo; dispor-se-á de oficiantes devotos para o Ancestral supremo, os espíritos e os deuses das montanhas e dos rios. Os dez mil povos tirarão disso grandes vantagens.»

Como se sabe?

Mestre Mozi disse: «Na Antiguidade, Tang foi investido de um feudo em Bo. Mesmo contando os territórios fragmentados, o seu domínio media apenas 100 *li* quadrados. Pregava o amor recíproco e universal

para com as pessoas comuns, a troca geral de vantagens e a partilha dos bens excedentários. Incitava todas as pessoas a venerarem essa dimensão superior que é o Céu e a praticarem o culto dos espíritos. Por via de consequência, o Céu e os espíritos cumularam-no de riquezas; os senhores feudais firmaram com ele alianças; as pessoas comuns simpatizavam com ele e os cavalheiros de talento deixavam-se atrair por ele. Não teve de esperar pelo fim da sua geração para reinar sobre o mundo inteiro e dirigir os senhores feudais.

Outrora, o rei Wen foi investido de um feudo em Qizhou. Mesmo contando os territórios fragmentados, o seu domínio media apenas 100 *li* quadrados. Pregava o amor recíproco e universal para com as pessoas comuns e a troca geral de vantagens. Assim os seus súbditos, na proximidade, aproveitavam a estabilidade do seu reinado; nas regiões distantes, eram atraídos pela sua força moral. Assim que ouviam falar do rei Wen, confluíam em massa para a sua corte. Mesmo os súbditos frágeis e abjetos, os inválidos, que estavam imobilizados, dirigiam-lhe este desejo: "Não seria possível fazer com que o domínio do rei Wen se estendesse sobre as nossas terras para que tirássemos vantagens disso?

Como é que ainda não pertencemos ao povo do rei Wen?" Por via de consequência, o Céu e os espíritos cumularam-no de riquezas; os senhores feudais firmaram com ele alianças; as pessoas comuns simpatizavam com ele e os cavalheiros de talento deixavam-se atrair por ele. Não teve de esperar pelo fim da sua geração para reinar sobre o mundo inteiro e dirigir os senhores feudais.

Precedentemente, afirmámos que, de toda a necessidade, quando indivíduos justos ocupam uma posição elevada, a ordem reinará no mundo; que se disporá de oficiantes devotos para o Ancestral supremo, os espíritos e os deuses das montanhas e dos rios, e que os dez mil povos tirarão disso grandes vantagens. Ora, sabemo-lo graças a estes exemplos.»

35.7 «É por isso que os Reis Sábios da Antiguidade publicavam decretos e emitiam ordens a fim de estabelecer um sistema de recompensas e de castigos, e isto com o objetivo de motivar os talentos. Na vida privada, manifestava-se então piedade filial ou clemência para com os seus próximos; na vida pública, dava-se provas de docilidade para

com os chefes das circunscrições e das aldeias. Respeitavam-se as medidas em vigor nos postos aos quais se estava afetado. Existiam regras precisas tanto na vida pública como na privada; separavam-se os homens das mulheres. Além disso, os funcionários que exerciam cargos administrativos não se entregavam nem a roubos nem a extorsões nas sedes oficiais. Na defesa das fortificações, não era questão de trair ou de desertar. Quando o soberano enfrentava dificuldades, sacrificava-se a vida por ele; se ele era compelido ao exílio, acompanhavam-no. Os superiores concediam recompensas àqueles que se comportavam desta maneira e as pessoas comuns aclamavam-nos.

Todavia, os zeladores da existência do destino sustentam: "Os superiores recompensam aqueles que estão em todo o caso predestinados a receber recompensas. Não se recebem recompensas porque se tem talento". Por via de consequência, na vida privada, não manifestam nem clemência nem piedade filial para com os seus próximos; na vida pública, carecem de docilidade para com os chefes das circunscrições e das aldeias. Não respeitam as medidas em vigor nos postos aos quais estão afetados.

Não seguem nenhuma regra nem na vida pública, nem na vida privada; os homens não são separados das mulheres. Além disso, os funcionários que exercem cargos administrativos entregam-se a roubos e a extorsões nas sedes oficiais. [Os encarregados] da defesa das fortificações traem ou desertam. Quando o soberano enfrenta dificuldades, não se sacrifica a vida por ele; se ele é compelido ao exílio, não o acompanham. Eis comportamentos que merecem castigos por parte dos superiores e críticas difamatórias por parte das pessoas comuns.

Todavia, os zeladores da existência do destino sustentam: "Os superiores castigam aqueles que estão em todo o caso predestinados a ser castigados. Não se sofrem castigos porque se é mau". Segue-se que os soberanos se tornam injustos; os ministros carecem de lealdade, os pais de clemência, os filhos de piedade filial, os irmãos mais velhos de probidade e os mais novos de docilidade. Os zeladores que defendem com empenho estas palavras desenvolvem uma tese muito perniciosa, seguindo a via dos maus.»

35.8 «Mas como se sabe que o fatalismo constitui a via dos maus?

As pessoas miseráveis das épocas passadas estavam prontas a beber e a comer avidamente, mas preguiçavam no trabalho. Assim, na sequência da escassez de recursos de vestuário e alimentares, foram confrontadas com os sofrimentos derivados da fome, do frio, do gelo e da carestia. Em vez de reconhecerem que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que não trabalhavam com solicitude, contavam com segurança: "Estávamos em todo o caso predestinados à pobreza".

Os reis tirânicos das épocas passadas cediam aos desejos perversos do ouvido e do olho, e à inclinação para o vício do seu coração. Tendo desobedecido aos seus pais e aos seus próximos, acabaram por arruinar o Estado e as suas famílias, por perder o poder e por perturbar, ou mesmo subverter, os génios do solo e dos cereais. Em vez de reconhecerem que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que tinham dirigido mal, contavam com segurança: "Estávamos em todo o caso predestinados a sofrer estas perdas".»

35.9 «Na *Proclamação de Zhong Hui*, afirma-se:

Ouvimos dizer que uma personagem dos Xia, com o álibi do destino, proclamou aos inferiores um mandato celeste forjado de todas as peças. Por causa deste ultraje, o Ancestral solicitou uma expedição punitiva, que provocou a destruição, ou mesmo o aniquilamento das suas forças militares.

Esta citação mostra claramente que Tang criticava Jie, o qual era um zelador da existência do destino.

Numa *Grande Arenga*, afirma-se:

Zhou comprazia-se no seu orgulho. Recusava-se a prestar cultos ao Ancestral Supremo, aos espíritos e aos deuses. Atraiu infortúnios porque abandonava os espíritos dos antepassados e da Terra, omitindo a celebração dos sacrifícios. Pretendia antes: "O meu povo está sob o domínio do destino". Já que não cumpria os seus deveres, o Céu por sua vez abandonou-o, privando-o da sua proteção.

Esta citação mostra claramente que o rei Wu criticava Zhou, o qual era um zelador da existência do destino.»

35.10 «Ora, se se aplicar a doutrina dos zeladores da existência do destino, os superiores já não se ocuparão dos assuntos políticos e os inferiores já não trabalharão. Se os superiores já não se ocuparem dos assuntos políticos, o sistema penal e administrativo encontrar-se-á na desordem. Se os inferiores já não trabalharem, os recursos já não bastarão para o consumo. A um nível superior, já não haverá meio de oferecer vasos de milhete e vinho doce, nem de celebrar os sacrifícios para o Grande Ancestral, os espíritos e os deuses. Num plano inferior, já não haverá meio de garantir a segurança a todos os cavalheiros do mundo que possuem talentos e capacidades.

Nas relações externas, já não haverá meio de receber convenientemente os senhores feudais em visita. No interior, já não haverá meio de alimentar os famintos e de oferecer vestuário àqueles que sofrem do frio, nem de cuidar das pessoas idosas e de sustentar os fracos. Portanto, o fatalismo não se revela vantajoso nem para o Céu lá no alto, nem para a dimensão intermédia dos espíritos, nem para os homens aqui em baixo. Os zeladores que o defendem com fervor desenvolvem uma tese muito perniciosa, seguindo a via dos maus.»

35.11 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Se os cavalheiros e os dignitários atuais desejam sincera e concretamente desenvolver a riqueza e a ordem no mundo e se receiam a pobreza e a desordem, devem imperativamente criticar os zeladores da existência do destino, pois a sua tese revela-se muito prejudicial para o mundo.»

Capítulo 36

Crítica do fatalismo, B

36.1 Mestre Mozi afirmou: «Em geral, quando se enuncia uma tese, oralmente ou por escrito, indicando-a como a via a seguir, é imperativo estabelecer previamente princípios que lhe garantam a legitimidade. Se se avança com uma tese sem qualquer princípio, é como se se determinasse a aurora e o pôr do sol seguindo a roda de um oleiro no seu movimento circular. É evidente que mesmo um artesão hábil não chegaria a resultados corretos.

Ora, uma vez que ainda não se consegue distinguir a verdade das palavras enganadoras no mundo, quando se avança com uma tese, será preciso ter em conta três critérios de legitimação. Quais são esses três critérios? [Uma tese] deve repousar sobre certas bases, deve ser verificável a fundo e deve ser aplicável. Dá-se-lhe bases examinando a vontade do Céu e dos espíritos, bem como os feitos dos Reis Sábios. Verifica-se a fundo tomando como prova os textos dos reis de outrora. Como se aplica? Adotando-a no sistema penal e administrativo. Tais são os três critérios de legitimação de uma tese.»

36.2 «Alguns cavalheiros e dignitários do mundo atual acreditam que o destino existe, outros não acreditam. São as sensações verídicas (auditivas e visuais) das pessoas que nos permitem saber se o destino existe ou não. Por outras palavras, se alguém o ouviu ou viu, afirmar-se-á a sua existência; se ninguém o ouviu nem viu, negá-la-se-á. Assim, por que não se tenta examinar as sensações verídicas das pessoas comuns? Desde a Antiguidade até aos nossos dias, desde o desabrochar da humanidade, porventura alguém já viu um ser como o destino? Porventura alguém já ouviu a voz do destino? Jamais!

Se se estima que as pessoas comuns são ignorantes e demasiado modestas, e que as sensações auditivas e visuais são critérios de legitimação lacunares, por que razão, então, não se tenta examinar os relatos e os discursos dos senhores feudais que a tradição nos legou? Desde a Antiguidade até aos nossos dias, desde o desabrochar da humanidade, porventura alguém já ouviu a voz do destino ou viu o seu corpo? Jamais! Por que razão, então, não se tenta examinar os feitos dos Reis Sábios? Os Reis Sábios da Antiguidade promoviam os filhos dotados de piedade filial e motivavam-nos a servir os seus pais; uma vez que apreciavam os probos, que possuíam talento, motivavam-nos a fazer boas ações.

Publicavam decretos e difundiam ordens a fim de darem as suas instruções. Estabeleceram com toda a clareza recompensas motivadoras e castigos dissuasores. Nestas condições, era possível restabelecer a ordem em caso de desordem e restaurar a segurança em caso de perigo. Se não se acredita nisso, [que se recorde que] no passado, Tang restabeleceu a ordem após as desordens provocadas por Jie, e que Wu restabeleceu a ordem após as desordens provocadas por Zhou. Sobre este ponto, não

houve transformação ao longo das gerações, o povo não se transmutou. No entanto os superiores modificaram a sua maneira de dirigir, de modo que o povo já não recebe as mesmas instruções. Sob Tang e Wu reinava a ordem, enquanto sob Jie e Zhou as desordens predominavam. A segurança e o perigo, a ordem e a desordem dependem das diretrizes emitidas pelos superiores. Como se pode então fazer valer a existência do destino? Sublinhemos que aqueles que declaram que o destino existe estão completamente errados.»

36.3 Ora, aqueles que pretendem que o destino existe sustentam: «Tal tese não constitui uma invenção recente da nossa geração. Inscreve-se na tradição das três dinastias do passado. Então, senhor, por que motivo agora se lhe opõe?»

[Mozi replica]: «Dispor-se-á porventura de provas atestando que, sob as três dinastias do passado, homens sábios e bons, e não indivíduos tirânicos e abjetos, pretendiam que o destino existe? Como se sabe?

Inicialmente, os cavalheiros de qualquer posto e os grandes magistrados valentes exprimiam-se com prudência e davam provas de saber-fazer. Isso permitia-lhes dirigir admoestações aos superiores, nomeadamente ao seu soberano e aos seus chefes, e dar instruções aos inferiores, isto é, às pessoas comuns. Assim, do topo, eram recompensados pelo seu soberano e pelos seus chefes; da base, suscitavam a aclamação popular. Toda a gente reconhece que, se a reputação destes cavalheiros e destes grandes magistrados valentes não declinou, pois a tradição conservou ecos dela até aos nossos dias, é graças aos seus esforços. Seguramente não seria legítimo dizer: "Vemos nisso o destino".»

36.4 «Com efeito, os reis tirânicos das três dinastias do passado não dominavam os desejos perversos do ouvido e do olho; na sua imprudência, não exerciam qualquer vontade para evitar que o seu coração cedesse ao vício. Em vez de se dedicarem à direção do Estado, das famílias e das pessoas comuns, no exterior entregavam-se aos divertimentos equestres, partiam para caçar no campo, munidos de redes e de setas; em privado, mergulhavam no álcool e nos prazeres musicais. Multiplicando as atividades desprovidas de qualquer utilidade, suscitaram, pela sua tirania, a hostilidade das pessoas comuns, de modo que os

inferiores não simpatizavam com os superiores. É por isso que o Estado, caído em presa das violências, se esvaziou; quanto a eles, foram executados e desonrados. Em vez de admitirem que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que tinham dirigido mal o sistema penal e administrativo, contavam com segurança: "Estávamos em todo o caso predestinados à decadência".»

36.5 «Sob as três dinastias do passado, as pessoas miseráveis também partiam do mesmo princípio. Em privado, eram incapazes de bem servir os seus pais e os seus próximos. No exterior, eram incapazes de bem servir o seu soberano e os seus chefes. Refratários à cortesia e à frugalidade, adoravam, por outro lado, a libertinagem e a vida fácil. Prontos a beber e a comer avidamente, preguiçavam no trabalho. Na sequência da escassez de recursos de vestuário e alimentares, foram eles próprios confrontados com os sofrimentos derivados da fome, do frio, do gelo e da carestia. Seguramente incapazes de admitir que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que não trabalhavam com aplicação, contavam com segurança: "Estávamos em todo o caso predestinados à pobreza".»

36.6 Sob as três dinastias do passado, os hipócritas também seguiam a mesma tendência. Pelas suas numerosas flores de retórica, doutrinavam uma multidão de ignorantes e de ingénuos sobre a existência do destino. Os Reis Sábios afligiam-se com isso, como testemunham os manuscritos em bambu e seda, bem como as inscrições em bronzes e estelas.

Na *Proclamação de Zhong Hui*, um texto dos reis de outrora, afirma-se:

Ouvimos dizer que uma personagem dos Xia, com o álibi do destino, proclamou aos inferiores um mandato celeste forjado de todas as peças. O Ancestral indignou-se com isso e aniquilou as suas forças militares.

Este relato mostra claramente que o rei Jie dos Xia era um zelador da existência do destino, ao passo que Tang e Zhong Hui criticavam em uníssono este [princípio].

Testemunha-o também esta citação de uma *Grande Arenga*, um texto dos reis de outrora:

Zhou vivia inerte no seu orgulho e recusava-se a prestar cultos ao Ancestral supremo, aos espíritos e aos deuses. De facto, abandonava negligentemente os espíritos dos antepassados e da Terra, omitindo a celebração dos sacrifícios. Pretendia antes: "O meu povo está sob o domínio do destino". Já que nunca cumpria os seus deveres, o Céu, por sua vez, abandonou-o, privando-o da sua proteção.

Esta citação tirada de uma *Grande Arenga* mostra claramente que o rei Wu criticava Zhou, o qual era um zelador da existência do destino.»

36.7 «Em *Três Dinastias e cem Estados*, encontram-se estas palavras: "Não veneres o Céu porque ele determinaria o destino". Ora, esta citação tirada de *Três Dinastias e cem Estados* nega também a existência do destino.

Da mesma forma, em *Ater-se às ordens do duque Shao*, encontram-se ainda estas palavras: "É preciso respeito, certamente, mesmo que não exista nenhum destino ou mandato celeste. Somos apenas nós os dois, acabemos com as teses abstrusas! As realizações não descem do Céu".

Nos poemas e nos documentos dos Shang e dos Xia, diz-se: "O destino é uma invenção dos reis tirânicos".»

36.8 Assim, se os cavalheiros e os dignitários do mundo atual desejam distinguir o positivo do negativo, as vantagens das desvantagens em pleno conhecimento de causa, não poderão senão criticar severamente o fatalismo. Mestre Mozi, com efeito, criticava os zeladores da existência do destino, pois [a sua tese] revela-se gravemente prejudicial para o mundo.

Capítulo 37

Crítica do fatalismo, C

37.1 Mestre Mozi afirmou: «Em geral, quando se enuncia uma tese, é indispensável determinar previamente princípios antes de se exprimir. Se se avança com uma tese sem qualquer princípio, é como se se seguisse o movimento circular da roda de um oleiro para determinar a aurora e o pôr do sol. Estimamos que, mesmo que verbalmente se distinga a aurora do pôr do sol, na realidade nunca se conseguirá fixar pontos de referência precisos. Assim, quando se avança com uma tese, é preciso ter em conta três critérios de legitimação.

O que se entende por três critérios de legitimação? Trata-se de a examinar, de a verificar a fundo e de a aplicar. De que maneira se examina? Examinando os feitos dos reis sábios e eminentes de outrora. De que maneira se verifica a fundo? Analisando as sensações verídicas (auditivas e visuais) das pessoas. De que maneira se aplica? Adotando-a para dirigir o Estado, as famílias e os dez mil povos e observando [os seus efeitos]. Eis o que se entende por três critérios de legitimação.»

37.2 «Com efeito, sob o reinado dos Reis Sábios das três dinastias do passado — Yu, Tang, Wen e Wu —, em todo o mundo recebia-se esta injunção: "Esforçai-vos resolutamente por promover os filhos dotados de piedade filial e por motivá-los a servir os seus pais. Apreciando os probos, dotados de talento, instrui-los-eis para que façam boas ações". É por isso que proclamavam diretrizes e difundiam instruções visando recompensar os bons e castigar os maus. É legítimo supor que, desta maneira, quando o mundo estava entregue às desordens, conseguiam restabelecer a ordem; e que quando os génios do solo e dos cereais estavam em perigo, conseguiam estabilizar a situação.

Se não se acredita nisso, [que se recorde] que outrora, Tang restabeleceu a ordem após as desordens provocadas por Jie, e que o rei Wu restabeleceu a ordem após as desordens provocadas por Zhou. Não houve transformação ao longo das gerações, a condição do povo não mudou na nossa época. No entanto, os superiores modificaram a sua maneira de dirigir de modo que os costumes do povo se degradaram. Sob Jie e Zhou, a desordem predominava no mundo, ao passo que sob Tang e Wu, a ordem reinava. Ora, a ordem reinava no mundo graças aos

esforços de Tang e de Wu; a desordem predominava no mundo por culpa de Jie e de Zhou. Isto permite observar que a segurança, o perigo, a ordem e a desordem dependem das diretrizes postas em prática pelos superiores. Como se pode fazer valer então a existência do destino?»

37.3 «Com efeito, sob o reinado dos Reis Sábios das três dinastias do passado — Yu, Tang, Wen e Wu —, em todo o mundo recebia-se esta injunção: "É preciso garantir alimentos aos famintos, vestuário àqueles que sofrem do frio, repouso àqueles que estão cansados, ordem àqueles que vivem na desordem". [Os Reis Sábios], que se tinham ilustrado graças à sua excelente reputação, foram glorificados e aclamados em todo o mundo.

Como se poderia acreditar que era por causa do destino? Era antes graças aos seus esforços. Ora, os probos, porque são respeitados e apreciados devido aos talentos que possuem, aos seus méritos e aos métodos que seguem, do topo merecem recompensas da parte dos reis, dos duques e dos notáveis; da base, merecem a aclamação dos dez mil povos. Por conseguinte, ilustrar-se-ão graças à sua excelente reputação; serão glorificados e aclamados em todo o mundo. Como se poderia acreditar que isso seria por causa do destino? Repitamo-lo: é antes graças aos seus esforços.

Ora, dispor-se-á porventura de testemunhos escritos atestando que, sob as três dinastias do passado, homens sábios e bons, e não indivíduos tirânicos e abjetos, pretendiam que o destino existe? De toda a evidência, nesta perspetiva, constatar-se-á que os homens sábios e bons das três dinastias do passado não estavam envolvidos; detetar-se-ão antes indivíduos tirânicos e abjetos.»

37.4 «Então, eram precisamente os reis tirânicos das três dinastias do passado — Jie, Zhou, You, Li — que acreditavam na existência do destino. Eram honrados como Filho do Céu e possuíam as riquezas do mundo inteiro. No entanto, longe de corrigirem os desejos do ouvido e do olho, entregavam-se ao vício do fundo do seu coração e dos seus pensamentos. Em vez de se dedicarem à direção do Estado, das famílias e das pessoas comuns, no exterior entregavam-se aos divertimentos equestres, partiam para caçar no campo, munidos de redes e de setas; em privado, banhavam-se no álcool e nos prazeres musicais. Multiplicando as

atividades desprovidas de qualquer utilidade, suscitaram, pela sua tirania, a hostilidade das pessoas comuns. Por via de consequência, perderam os seus templos ancestrais. Em vez de admitirem que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que não se tinham dedicado eficazmente ao seu trabalho, contavam com segurança: "Estávamos em todo o caso predestinados a sofrer estas perdas".

Sob as três dinastias do passado, as pessoas frágeis e abjetas seguiam a mesma tendência. Eram incapazes de bem servir os seus pais, os seus próximos, o seu soberano e os seus chefes. Profundamente refratários à cortesia e à frugalidade, adoravam, por outro lado, a libertinagem e a vida fácil. Prontos a beber e a comer avidamente, preguiçavam no trabalho. Na sequência da escassez de recursos de vestuário e alimentares, pela força das coisas, precipitaram-se no abismo dos sofrimentos derivados da fome, do frio, do gelo e da carestia. Em vez de admitirem que a sua fragilidade e a sua abjeção se deviam a que não trabalhavam com eficácia, repetiam: "Estávamos em todo o caso predestinados à miséria".

No passado, sob as três dinastias, os hipócritas seguiam a mesma tendência.»

37.5 «Uma invenção semelhante, que se deve aos reis tirânicos do passado, tornou-se um estratagema entre os miseráveis. Isso levantou dúvidas no seio da multidão, extraviando os ingénuos. Os Reis Sábios de outrora foram os primeiros a afligir-se com isso, como testemunham os manuscritos em bambu e seda, os textos gravados em bronzes e estelas, e as inscrições em recipientes e vasos que foram legados às gerações posteriores e aos descendentes. Que documentos subsistem então?

Na *Virtude universal de Yu*, encontram-se estas palavras:

Se não derdes provas de boa fé, não conteis mais com a proteção do Céu e do povo. Ponde limites à perfídia do fundo do coração, caso contrário o Céu atingir-vos-á com adversidades. Se a decadência moral não vos inquieta, como estaríeis destinado a receber a proteção celeste?

Na *Proclamação de Zhong Hui*, afirma-se:

Ouvimos dizer que uma personagem dos Xia, com o álibi do destino, forjou de todas as peças um mandato celeste para dominar os inferiores.

O Ancestral revoltou-se com isso e provocou a destruição das suas forças militares.

Aquele indivíduo servia-se de uma não-entidade como se ela existisse, por outras palavras, forjava-a. Se ele tivesse reconhecido a existência de algo que existe, ter-se-ia pensado que ele a forjava? No passado, Jie era um zelador da existência do destino e conduzia-se em conformidade. Tang elaborou a *Proclamação de Zhong Hui* a fim de o criticar.»

37.6 «Numa *Grande Arenga*, encontra-se esta declaração de Sua Alteza Fa:

Oh, os dignitários! O Céu brilha pelas suas virtudes, o seu curso manifesta-se em toda a sua grandeza. A título de ilustração, convém fazer referência, sem procurar longe, ao rei dos Yin. Este pretendia que os homens são dominados pelo destino, que é impossível conduzir-se de uma maneira respeitosa, que os sacrifícios são vãos e que a tirania não acarreta qualquer mal. O Ancestral supremo, não lhe sendo mais favorável, privou-o dos seus nove domínios. O Ancestral supremo, não lhe sendo mais propício, fez descer catástrofes para o castigar. É assim que me tornei o protagonista da passagem dos poderes dos Shang aos Zhou.

No passado, Zhou era um zelador da existência do destino e conduzia-se em conformidade. O rei Wu (Sua Alteza Fa) elaborou a *Grande Arenga*, com esta declaração visando criticá-lo.

Por que não examinar ainda as memórias dos Shang, dos Zhou, dos Yu e dos Xia? Pois bem, mesmo que se passe em revista cada tábua de bambu de uma dezena de escritos do passado, nada se encontrará. Como se pode defender uma [doutrina] semelhante?»

37.7 É por isso que o Mestre Mozi diz: «Quando os dignitários do mundo atual enunciam teses por escrito ou oralmente, não têm de se esgotar em exercícios linguísticos deixando-se levar pela sua logorreia. Devem visar aplicações concretas no sistema penal e administrativo, no seio do Estado, das famílias, das cidades e aldeias, entre os dez mil povos. Ora, por que razão os reis, os duques e os notáveis atuais se dedicam às atividades públicas cedo e se retiram tarde a fim de darem audiência nos processos, ou a fim de gerirem a administração, e isto ao longo de todo o dia, cada um cumprindo o seu papel, sem ousarem desenvencilhar-se ou

relaxar? É porque estimam que a eficácia assegura a ordem, ao passo que a ineficácia provocaria com certeza desordens; estimam que a eficácia assegura a estabilidade, ao passo que a ineficácia provocaria com certeza perigos. Assim, não ousam desenvencilhar-se ou relaxar.

Ora, por que razão os ministros e os grandes magistrados esgotam as suas forças físicas, exercem ao máximo as suas faculdades mentais e intelectuais, no interior, a fim de gerirem as sedes oficiais do poder; no exterior, a fim de coletarem os proveitos tirados das alfândegas, dos mercados, nos montes e nas florestas, nos pântanos e nas pontes até que as sedes oficiais fiquem repletas, sem ousarem desenvencilhar-se ou relaxar? É porque estimam que a eficácia consolida a nobreza, ao passo que a ineficácia acarretaria com certeza uma perda de estatuto; estimam que a eficácia assegura a honra, ao passo que a ineficácia os lançaria com certeza no opróbrio. Assim, não ousam desenvencilhar-se ou relaxar.

Ora, por que razão os agricultores saem cedo e regressam quando escurece para lavrarem eficazmente os campos, semearem, plantarem árvores, cultivarem e colherem grandes quantidades de legumes e de grãos, e isto sem ousarem desenvencilhar-se ou relaxar? É porque estimam que a eficácia assegura a riqueza, ao passo que a ineficácia acarretaria com certeza a pobreza; estimam que a eficácia assegura a abundância, ao passo que a ineficácia provocaria com certeza a fome. Assim, não ousam desenvencilhar-se ou relaxar.

Ora, por que razão as mulheres se levantam ao romper da alva e se deitam à noite para fiarem e tecerem eficazmente, produzirem grandes quantidades de cânhamo, seda, liana e outras fibras vegetais para fabricarem todo o tipo de tecidos, e isto sem ousarem desenvencilhar-se ou relaxar? É porque estimam que a eficácia assegura a riqueza, ao passo que a ineficácia acarretaria com certeza a pobreza; estimam que a eficácia assegura [roupas] quentes, ao passo que a ineficácia as condenaria com certeza ao frio. Assim, não ousam desenvencilhar-se ou relaxar.»

37.8 «Ora, se mesmo os reis, os duques e os notáveis têm confiança na existência do destino, e se obstinam em conduzir-se em conformidade, desenvencilhar-se-ão com certeza das audiências previstas nos processos e da gestão da administração; os oficiais e os grandes magistrados desenvencilhar-se-ão com certeza da gestão das sedes oficiais do poder.

Os agricultores desenvencilhar-se-ão com certeza quando se tratar de lavrar os campos, semear, plantar árvores e cultivar; as mulheres desenvencilhar-se-ão com certeza da fiação e da tecelagem. Estimamos que se os reis, os duques e os notáveis se desenvencilham das audiências previstas nos processos e da gestão da administração, e que os ministros e os grandes magistrados se desenvencilham da gestão das sedes oficiais do poder, rebentarão com certeza desordens no mundo.

Estimamos que se os agricultores se desenvencilham quando se trata de lavrar os campos, semear, plantar árvores e cultivar, e que as mulheres se desenvencilham da fiação e da tecelagem, haverá com certeza uma escassez de recursos alimentares e de vestuário no mundo.

Se se administram os assuntos públicos de uma maneira semelhante, por muito que se prestem cultos ao Céu e aos espíritos do alto: estes não serão mais propícios; por muito que se proporcione alimento às pessoas comuns aqui de baixo: estas não tirarão disso qualquer vantagem; não se conseguirá mais empregá-las devido à sua desunião e dispersão inevitáveis. Assim, por um lado, a defesa não resistirá às incursões; por outro lado, não se levarão a cabo expedições punitivas vitoriosas no exterior. Eis uma das razões pelas quais mesmo os reis tirânicos das três dinastias do passado — Jie, Zhou, You e Li — perderam o poder sobre o Estado e as famílias, e perturbaram, ou mesmo subverteram, os génios do solo e dos cereais.»

37.9 É por isso que o Mestre Mozi afirmou: «Se os cavalheiros e os dignitários atuais desejam realmente desenvolver iniciativas vantajosas para o mundo e libertá-lo dos seus males, devem imperativamente criticar com eficácia a tese que postula a existência do destino. Na verdade, o destino não passa de uma invenção dos reis tirânicos, um estratagema das pessoas miseráveis. Uma vez que esta tese não provem de seres benevolentes, aqueles que, pelo contrário, põem em prática a benevolência e os justos princípios devem imperativamente analisá-la e criticá-la com eficácia.»

Comentário do capítulo 39

A «Crítica dos confucionistas», da qual resta apenas o capítulo 39, é uma das diatribes mais veementes de toda a história do pensamento chinês; iguala em intensidade certos manifestos que os intelectuais revolucionários e os ideólogos antitradicionalistas proclamarão no século XX. Os moístas, cuja intenção é contudo tudo menos subversiva, atacam frontalmente os seus adversários num tom injurioso e sarcástico. Os seus anátemas não incidem apenas sobre pontos de divergência doutrinária, prendem-se sobretudo a ritos, a comportamentos particulares e a modos de vida: é o conjunto da sensibilidade e da cultura confucianas que é aqui questionado sem a menor reserva.

Vários ataques são, aliás, formulados *ad hominem*, na medida em que atingem Confúcio e os seus discípulos diretos ou, em todo o caso, indivíduos concretos. No entanto, Mozi não é citado, nem mencionado. Sendo o objetivo principal deste texto argumentativo denunciador, a crítica permanece a um nível de teorização superficial. Ora, se as provas acumuladas para convencer da futilidade dos hábitos e das convicções confucianas não dependem da demonstração objetiva, revestem no entanto um grande interesse no plano da história dos costumes e da cultura material.

A complexidade dos ritos fúnebres e a duração do luto suscitavam controvérsias na China antiga. Os moístas, na sua apologia radical da parcimónia, condenam com um olhar severo as práticas funerárias prolongadas e onerosas preconizadas pelos *Ru*. Troçam das suas crenças e das suas tradições com palavras ofensivas, qualificando os seus adversários de «estúpidos» e de «idiotas». Os discípulos de Mozi defendem, neste capítulo, posições análogas às que são apresentadas, de uma maneira mais detalhada, no capítulo 25 sobre a necessidade de impor «Restrições relativas aos enterros».

Por um lado, o luto de longa duração parece-lhes uma forma de indolência que leva inevitavelmente ao parasitismo; por outro lado, a conceção confuciana das estruturas parentais subjacente às prescrições rituais parece-lhes incoerente e até contrária à virtude da piedade filial. Os *Ru*, com efeito, exibiriam um respeito excessivo perante as suas

esposas, e isto em detrimento dos seus pais; as suas cerimónias nupciais solenes não valem, portanto, mais do que as suas pantomimas fúnebres.

Os autores do capítulo 39 censuram assim aos confucionistas uma tendência marcada para a hipocrisia e para a simulação (*wei*), para o orgulho (*ao*), para a preguiça e para a ineficácia (*an*, *dai*). A sua atitude passiva e ociosa decorreria, entre outras coisas, de uma visão fatalista do curso das coisas. Ora, a sabedoria meritocrática, da qual os moístas se consideram os depositários, não concede qualquer lugar à crença segundo a qual a sucessão dos acontecimentos seria predeterminada pela força do destino; testemunha-o a «Crítica do fatalismo» (*Fei ming*) formulada por Mozi nos capítulos 35, 36 e 37.

Acusados de serem fervorosos zeladores da existência do destino (*qiang zhi you ming*), os *Ru* recebem então uma série de invectivas animais que os reduzem a roedores como as ratazanas ou os ratos (*qian shu*), avidamente apegados à sua reserva de comida; a bodes ou a carneiros (*di yang*), que se imitam entre si; a porcos enraivecidos (*fen zhi*), que trepam na sociedade à custa de outrem.

Em geral, o estilo dos moístas ignora a finura literária das reticências e das alusões matizadas: os seus juízos de valor são enunciados de uma maneira tão explícita que equivalem a insultos. A retórica vazia e os modos de expressão sofisticados, nomeadamente os arcaísmos, contam aliás entre os numerosos defeitos que atribuem aos seus adversários, a par dos ritos elaborados e dos lazeres musicais, já amplamente vituperados nos capítulos 7 (*San bian* «Discussão tripartida») e 32 (*Fei yue shang* «Crítica da música, A»).

Pela sua polidez excessiva e pelas suas omissões, os confucionistas abster-se-iam de denunciar junto das autoridades políticas os crimes e os estratagemas de que tiveram conhecimento, contribuindo assim para a ruína do seu Estado. A sua sugestão de tratar com piedade os inimigos, após lhes terem infligido a derrota, acarretaria também perigos para a ordem pública. A sua recusa em inovar a fim de aderir aos modelos de outrora iria contra o bom senso, uma vez que as personagens ilustres e os heróis culturais da Antiguidade, que eles veneram em razão das suas invenções benéficas, contravieram na realidade o ideal de aceitação inerte

do passado. Em suma, Confúcio teria seguido uma via contrária à do sábio, que visa proporcionar vantagens à coletividade.

Os detratores dos *Ru* encadeiam então uma série de elementos narrativos e dialógicos a fim de corroborar a sua crítica. O retrato de Kong Qiu que daí resulta é a antítese do de um homem de talento (*xian ren*), com quem se poderia contar para preservar a ordem sociopolítica. Aos olhos dos moístas, Confúcio era um causador de desordens (*wei lun*), desleal e sedicioso, desprovido de benevolência (*ren*) e do sentido do justo (*yi*); zeloso das aparências (*sheng rong xiu shi*) e da etiqueta, vivia na hipocrisia e na falsidade (*zha wei*); apesar da sua vasta erudição (*bo xue*), das suas conceções profundas (*shen lü*) e do seu estilo requintado (*fan shi*), era incapaz (*bu ke*) de assumir eficazmente responsabilidades públicas; inclinado ao vício e aos prazeres musicais (*yue*), à cólera (*nu*) e à vingança (*zhu*), provocou massacres com a cumplicidade dos seus acólitos, tão temíveis como o seu mestre.

Em suma, os autores do capítulo 39 atribuem aos letrados confucionistas várias doutrinas e comportamentos que são também censurados nas outras secções do Mozi (ritualismo, fatalismo, parasitismo, improdutividade, etc.). Estando o capítulo 38 perdido, vários pontos da crítica dos *Ru* mencionados nesta secção são também abordados no capítulo 48, cujo título — *Gong Meng* — se refere provavelmente a um seguidor tardio de Confúcio.

Capítulo 39

Crítica dos confucionistas, B

39.1 Os confucionistas dizem: «Estabelecem-se os laços de parentesco segundo graus. Presta-se honra aos talentos segundo a hierarquia.» Por outras palavras, é preciso diferenciar entre parentes próximos e afastados, entre categorias elevadas e baixas.

Os seus *Ritos* afirmam: «O luto do pai ou da mãe dura três anos; o de uma esposa e do seu filho mais velho, três anos; o dos tios paternos, dos irmãos mais novos ou mais velhos e dos outros filhos, um ano; o dos outros membros do clã, cinco meses.» Se o cálculo para determinar os anos e os meses se baseia nos [graus de parentesco] — dos mais

próximos aos mais afastados —, então para os seus próximos [o luto] deveria durar mais tempo do que para os parentes afastados. Isto implica que a esposa e o filho mais velho são colocados no mesmo plano que o pai. Se o cálculo para determinar os anos e os meses se baseia nas categorias (elevadas ou baixas), então, por um lado, a esposa e o filho mais velho são elevados ao mesmo plano que o pai e a mãe; por outro lado, os seus próprios irmãos mais velhos ou os do pai (os tios consanguíneos) são baixados ao mesmo plano que os seus filhos. Pode-se ter um espírito de insubordinação mais profundo do que o deles?

À morte de um parente próximo, eles expõem o cadáver sem fazer a sua higiene. Sobem aos telhados, escrutinam os poços, cavam buracos de ratos e sondam os tanques onde se lavam à procura do seu homem. Se acreditam realmente que ele está lá, então são profundamente estúpidos e idiotas. Se consideram que ele faleceu, mas se obstinam em procurá-lo por aqui e por ali, então trata-se de uma grande encenação.

39.2 Quando se casam, vão pessoalmente ao encontro da sua esposa; vestem roupas suntuosas de cerimónia, mas conduzem eles próprios o carro; seguram as rédeas e, de mão em mão, estendem a corda [à sua esposa para que ela suba], levantando a cabeça [para ela] como perante um parente imponente. Celebram solenemente o seu rito nupcial em boa e devida forma, como se se tratasse de um sacrifício aos antepassados. Invertem as posições de superioridade e de inferioridade pelo seu espírito de insubmissão e de insubordinação para com o seu pai e mãe. Estes últimos são reduzidos ao nível inferior da esposa e do filho mais velho, os quais sobem então de grau arbitrariamente. Uma tal maneira de servir os seus pais merece que se a qualifique de filial?

Segundo os confucionistas, após o casamento, cabe à esposa ajudar a celebrar os sacrifícios aos antepassados; depois o filho mais velho deve assumir o templo ancestral, daí a sua importância. Nós replicamos que é um absurdo. Um consanguíneo como um irmão mais velho também assume o templo ancestral durante dezenas de anos, no entanto após a sua morte apenas se guarda luto durante um ano. As esposas dos irmãos mais velhos e mais novos também ajudam a celebrar os sacrifícios para os ascendentes, no entanto [após a sua morte] negligenciam-nas completamente. Portanto, se se guarda luto durante três anos pela esposa e pelo filho mais velho, não é certamente porque eles se

encarregam de celebrar os sacrifícios ou porque ajudam. Uma tal solicitude para com a esposa e o filho mais velho constitui um fardo muito pesado de carregar. Alguns deles sustentam que é uma maneira de dar importância aos seus pais. Ora, não é uma grave perversão querer favorecer as suas relações íntimas em detrimento dos laços que têm uma importância maior?

39.3 Alguns deles, sendo fervorosos zeladores da existência do destino, defendem a sua doutrina com esta argumentação: «A longevidade ou a morte prematura, a pobreza ou a riqueza, a segurança ou o perigo, a ordem ou a desordem dependem fatalmente do destino celeste. É impossível piorar ou melhorar a situação. Os limites da indigência ou do florescimento, das recompensas ou dos castigos, da boa ou da má sorte já estão traçados. Os conhecimentos e as forças do homem são impotentes perante isso.»

Se os diversos oficiais aderem a esta crença, desvincular-se-ão do exercício das suas funções. Se as pessoas comuns aderem a ela, desvincular-se-ão do seu trabalho. Se os oficiais não preservam a ordem, rebentarão desordens; se os agricultores não trabalham ativamente, a pobreza difundir-se-á. A pobreza e a desordem enraízam-se no sistema administrativo, mas os confucionistas incutem com convicção a sua doutrina a todas as pessoas do mundo, prejudicando-as.

39.4 Mais ainda, pelas suas numerosas flores de retórica sobre os ritos e os prazeres musicais, eles desviam os homens. Guardando luto durante muito tempo, fingindo estarem aflitos, enganam os seus próximos. Devido à sua atitude fatalista, permanecem passivos perante a pobreza, mas vivem na mais alta estima de si próprios. Infringem os princípios fundamentais, negligenciam o seu trabalho e definham então, com orgulho, num estado de indolência.

Prontos a beber e a comer avidamente, são demasiado preguiçosos para cumprir os seus deveres. Mesmo quando caem na fome e sofrem do frio, confrontados com o risco de gelar ou de morrer de desnutrição, não há maneira de voltarem atrás nas suas posições. À procura de víveres, como ratos ou ratazanas, fazem reservas; assemelham-se como bodes ou carneiros. Estes porcos enraivecidos que trepam [na sociedade]! Quando

homens dignos se riem deles, exclamam com cólera: «Estes ociosos! O que sabem eles de nós, os probos confucionistas!»

No verão, pedem grãos; após a colheita dos cinco cereais, põem-se a seguir grandes enterros, acompanhados de toda a sua progenitura e dos seus descendentes, de modo que encontram o que beber e comer até à saciedade. Basta-lhes amplamente manter o controlo sobre todo o desenrolar de alguns enterros. Dependem das famílias de outrem para obter recursos, contam com os campos de outrem para encher a sua malga. Quando se faz um enterro entre os ricos, eles regozijam-se profundamente, anunciando com concupiscência: «Eis uma ocasião para obter vestuário e comida!»

39.5 Os confucionistas dizem: «Um homem digno dará provas de benevolência apenas na condição de se vestir e de se exprimir à antiga.» Nós replicamos que a maneira de se exprimir e de se vestir a que chamam à antiga representava outrora uma novidade. Portanto, uma vez que os Antigos se exprimiam e se vestiam em função [da sua época], teriam carecido de dignidade. Isso implica então que para ser benevolente, seria preciso vestir-se e exprimir-se sem dignidade?

39.6 Dizem ainda: «Um homem digno segue modelos sem inventar.» Nós replicamos que na Antiguidade Yi inventou o arco, Yu inventou a armadura, Xi Zhong inventou o carro, Chui o Hábil inventou o barco. Seriam então todos os curtidores, [os fabricantes] de armaduras e de carros, e os carpinteiros da nossa época homens dignos, enquanto Yi, Yu, Xi Zhong e Chui o Hábil seriam homens de pouco? Além disso, alguém deve ter inventado os modelos que se seguem. Será que todos os modelos acima mencionados se inscrevem então na via dos homens de pouco?

39.7 Acrescentam: «Um homem digno, vitorioso, não persegue os fugitivos; não dispara setas contra aqueles que caíram numa emboscada. Em pleno vigor, oferece assistência àqueles que se retiram nos seus carros.» Nós replicamos que se toda a gente, nas duas frentes, desse provas de benevolência, não haveria mais qualquer razão para se confrontarem, uma vez que homens benevolentes estabelecem o diálogo de uma maneira razoável, adotando o que é positivo e rejeitando o que é negativo. Na ausência de uma [boa] causa, seguem aqueles que a têm;

por falta de conhecimentos, seguem aqueles que os possuem. Sem argumentos, deixam-se forçosamente persuadir; à vista de uma boa ação, são forçosamente influenciados por ela. Por que se confrontariam? Por outro lado, se os adversários que entram em conflito são violentos, não merecem de modo algum ser considerados como homens dignos, mesmo que, em caso de vitória, renunciassem a perseguir os fugitivos e a disparar setas contra aqueles que caíram numa emboscada; mesmo que, em pleno vigor, oferecessem assistência àqueles que se retiram no seu carro.

Ora, suponhamos que um sábio mobiliza as suas tropas numa expedição punitiva contra um Estado violento e cruel a fim de eliminar esse flagelo da terra. Em caso de vitória, ele deveria aplicar a estratégia confucionista dando aos seus soldados a ordem de não perseguirem os fugitivos, de não dispararem setas contra aqueles que caíram numa emboscada e, em pleno vigor, de oferecerem assistência àqueles que se retiram no seu carro. Os causadores de desordem, que cometem violências, escapariam vivos e o flagelo não seria eliminado do mundo. Tais diligências revelam-se em todo o caso cruéis para com os seus pais e profundamente prejudiciais para toda a terra. Não há nada de mais injusto!

39.8 Acrescentam: «Um homem digno é como um sino: bata-lhe e ele ressoará; não lhe bata e ele não ressoará.» Nós replicamos que os homens benevolentes servirão os seus superiores com uma lealdade total; servirão os seus pais dando provas de piedade filial. Os esforços de bondade suscitarão admiração, enquanto as falhas acarretarão admoestações. Tal é a via a indicar aos subordinados. Ora, se apenas se ressoa na condição de se ser batido, mas não se ressoa quando não se é batido, esconder-se-ão os conhecimentos e guardar-se-ão para si as forças, permanecendo inerte e impassível, à espera de ser interpelado antes de reagir.

Mesmo que grandes vantagens para o soberano e para os seus pais estivessem em jogo, [os confucionistas] não tomariam a palavra a menos que fossem interpelados. Se graves pilhagens e desordens fossem iminentes, se salteadores e malfeitores estivessem prestes a passar à ação e uma maquinação pérfida se pusesse em marcha sem que mais ninguém soubesse senão eles, mesmo na presença do soberano e dos seus pais, não tomariam a palavra a menos que fossem interpelados. São eles os

malfeitores que provocam graves desordens! Com efeito, no seu papel de subordinados, carecem de lealdade; no seu papel de filhos, carecem de piedade filial; não são prestáveis para com os seus irmãos mais velhos como os mais novos deveriam ser; nas relações interpessoais, não são nem honestos nem probos.

Ao defenderem o princípio segundo o qual, oficialmente, apenas se toma a palavra após [ter sido interpelado], se têm em vista vantagens, eles «auto-convidam-se» [a intervir], temendo apenas tomar a palavra demasiado tarde. Se, por outro lado, o soberano lhes dirige a palavra sem que eles vislumbrem qualquer vantagem para si, juntam as mãos no alto [para se despedirem], olham para o chão e são capazes de dizer, com uma voz abafada, como num estado de transe: «Nunca aprendi isso.» E mesmo em caso de necessidade urgente, fogem e afastam-se.

39.9 A benevolência e o sentido do justo constituem a única via a seguir, em qualquer campo de aplicação (estudo ou trabalho). Por estes dois [meios], numa grande escala, far-se-á reinar a ordem no seio da humanidade; a um nível mais modesto, assumir-se-ão funções públicas com seriedade. Difundi-las-ão por todo o lado, até às regiões mais distantes; na esfera privada, servir-se-ão delas para se corrigirem. Que não se permaneça na injustiça! Que não se conduza de uma maneira desarrazoada! Esforçar-se-ão antes por tomar iniciativas vantajosas para o mundo, tanto indireta como diretamente, em todos os sentidos. A via de um homem digno limita-se a oferecer vantagens. Segundo o que aprendemos, Kong Qiu, pelo contrário, conduzia-se de uma maneira radicalmente oposta, desviando-se do bom caminho.

O duque Jing de Qi interrogou Yanzi: «Que tipo de homem é Kongzi?»

Yanzi não respondeu e o duque interrogou-o novamente sem obter resposta. O duque Jing disse: «Numerosos foram os que nos falaram de Kong Qiu insistindo nos seus talentos. Por que razão você, pelo contrário, não responde quando o interrogamos a seu respeito?»

Yanzi, então, respondeu: «Na minha mediocridade, não sou capaz de reconhecer os homens de talento. No entanto, aprendi que se atribuem talentos àqueles que, em visita a um Estado estrangeiro, se esforçam por encorajar a concórdia entre o soberano e os ministros e por acalmar as

hostilidades entre superiores e inferiores. Quando Kong Qiu se dirigiu a Jing, sabia que o duque de Bo urdia certos planos, mas para captar os seus favores, apresentou-lhe Shi Qi. O soberano [de Jing] quase foi aniquilado e o duque de Bo foi executado. Aprendi que um homem de talento exerce a sua influência sobre os superiores e sobre os inferiores respetivamente sem falha e sem perigo. Se as suas palavras são ouvidas pelo soberano, trarão necessariamente vantagens aos homens. Se os seus ensinamentos encontram terreno entre os inferiores, serão necessariamente [vantajosos] para os superiores. Assim, as suas palavras são claras e facilmente compreensíveis, a sua conduta é clara e fácil de seguir.

O povo pode constatar claramente que a sua conduta é justa, os seus planos e as suas conceções revelam-se inteligíveis para o soberano e para os ministros. Ora Kong Qiu, com as suas conceções profundas, colaborou em planos visando favorecer malfeitores. Esgotou-se a teorizar e empenhou todos os seus conhecimentos para se conduzir de uma maneira pérfida. A conduta de um homem de talento não consiste em incitar os inferiores a lançarem a desordem entre os superiores ou em ensinar aos ministros a assassinarem o seu soberano. Não se dá um exemplo de justiça ao deslocar-se em visita a um Estado estrangeiro para agir como cúmplice de malfeitores.

Não se dá provas nem de benevolência nem de justiça ao empurrar alguém, de quem se conhece a falta de lealdade, a provocar desordens. Quando alguém é esquivo e urde planos por trás, quando evita as pessoas e fala pelas suas costas, o povo está na impossibilidade de constatar claramente a justeza da sua conduta; os planos e as conceções [de tal indivíduo] revelam-se ininteligíveis para o soberano e para os ministros. Não sei em que Kong Qiu seria diferente do duque de Bo. É por isso que não tinha respondido.»

O duque Jing disse: «Oh! Numerosos foram os que me prestaram serviço, mas sem si nunca teria sabido que Kong Qiu e o duque de Bo eram iguais.»

39.10 Kong Qiu foi a Qi para visitar o duque Jing, o qual, regozijando-se, pretendia dar-lhe em feudo Nixi. Informou Yanzi, que lhe disse: «Ele é inapto. Os confucionistas vivem na estima de si próprios e na

auto-complacência: são inaptos para transmitir ensinamentos aos inferiores. Adoram a música e pervertem os homens: são inaptos para fazerem a sua parte na manutenção da ordem. São fatalistas e desvinculados dos assuntos públicos: são inaptos para assumirem responsabilidades. Observam o luto e persistem em mostrar-se aflitos, mas são inaptos para testemunharem solicitude para com o povo. Usam roupas muito especiais e exibem zelo, mas são inaptos para dirigirem a multidão. Kong Qiu dá a si próprio um aspeto imponente e cuida das aparências a fim de deslumbrar as pessoas da nossa geração.

Com os seus cânticos à cítara e as suas danças ritmadas pelos tambores, reúne os seus acólitos. Ele [preconiza] toda uma panóplia de ritos sofisticados para subir e descer as escadas a fim de satisfazer exteriormente a etiqueta. Insiste nas regras do passo rápido ou lento para atrair o olhar da multidão. Apesar da sua vasta erudição, é inapto para se pronunciar sobre a nossa geração. Embora se esgote a teorizar, é inapto para oferecer o seu apoio ao povo. Em várias vidas, ser-se-ia incapaz de adquirir a fundo a sua erudição.

No entanto, nem sequer se é capaz de praticar os seus ritos quando se tem a força da idade. Mesmo acumulando um monte de riquezas, ser-se-ia incapaz de cobrir as suas despesas musicais. Pelas suas numerosas flores de retórica e pelos seus estratagemas pérfidos, ele engana os soberanos da nossa geração. Com os seus concertos impressionantes, perverte o povo ignaro. A sua via revela-se inaplicável entre as pessoas da nossa geração. A sua erudição não permite dirigir a multidão. Ora, Vossa Majestade conceder-lhe-ia um feudo na esperança de desenvolver vantajosamente os costumes de Qi. Não se dirige um Estado impondo a sua supremacia sobre a multidão por estes meios!»

O duque disse: «Muito bem.» Por conseguinte, tratou [Kong Qiu] com generosidade segundo os ritos, mas abandonou a ideia de lhe conceder um feudo.

Ele recebeu-o respeitosamente sem o interrogar sobre a sua via.

Assim que Kong Qiu compreendeu a situação, descarregou a sua cólera sobre o duque Jing e sobre Yanzi. Assegurou assim que Chiyi Zipi se tornasse um cúmplice de Tian Chang e, após ter comunicado a Huizi dos Subúrbios meridionais as suas intenções, regressou a Lu. Pouco

tempo depois, quando Qi se preparava para atacar Lu, [Kong Qiu] informou Zi Gong dizendo-lhe: «Si, é tempo de nos lançarmos numa grande empresa!» Em seguida, enviou Zi Gong a Qi onde, graças ao apoio de Huizi dos Subúrbios meridionais, encontrou Tian Chang. [Zi Gong] pressionou este último para que atacasse antes Wu e deu instruções aos Gao, aos Guo, aos Bao e aos Yan para não entravarem as desordens provocadas por Tian Chang. Pressionou também Yue para que atacasse Wu. Ao fim de três anos, os Estados de Qi e de Wu foram arruinados; um número incalculável de cadáveres jazia no solo, e isto por causa da vingança urdida por Kong Qiu.

39.11 Quando Kong Qiu era ministro da Justiça em Lu, negligenciava a casa ducal a fim de favorecer Jisun. Este último era grande conselheiro junto do soberano de Lu, mas pôs-se em fuga. Aquando de um confronto entre Jisun e os guardas que barravam as portas da cidade, [Kong Qiu] fez saltar os ferrolhos.

39.12 A caminho entre Cai e Chen, Kong Qiu encontrou-se em aflição, com um simples caldo de legumes sem arroz [como alimento]. Ao fim de dez dias, Zi Lu ofereceu-lhe carne de leitão. Kong Qiu comeu-a sem inquirir sobre a sua proveniência. [Zi Lu] reclamou as roupas de alguém para as trocar por vinho. Kong Qiu bebeu o vinho sem inquirir sobre a sua proveniência. No entanto, quando o duque Ai foi ao seu encontro, Kong Qiu recusou sentar-se antes que a esteira fosse disposta nas devidas formas, e recusou comer antes que as iguarias fossem cortadas corretamente. Zi Lu entrou e perguntou-lhe humildemente:

«Por que razão, quando estávamos a caminho entre Chen e Cai, se comportava de modo totalmente diferente?» Kong Qiu disse: «Vem, eu vou explicar-te. Anteriormente, eu apenas visava sobreviver entre vós; agora, apenas viso respeitar os justos princípios entre vós.» Acabrunhado pela fome, a fim de salvar a vida, arrancava [qualquer coisa] de uma maneira inconsiderada, sem cortesia. Uma vez bem saciado, recomeçou com as suas encenações para fazer boa figura. Pode-se exibir um comportamento mais repugnante, mais enganador e mais hipócrita do que o seu?

39.13 Certa vez Kong Qiu, sentado em companhia dos seus discípulos, disse: «Assim que Shun avistava Gu Sou, sentia-se

constrangido. Nessa época, o mundo estava em perigo! O duque Dan de Zhou não era hostil para com a sua gente? Caso contrário, por que teria abandonado a sua família e a sua casa para se retirar na sua residência privada?»

Eis até onde iam a conduta e os estratagemas concebidos por Kong Qiu. Todos os seus acólitos e discípulos imitavam-no. Zi Gong e Ji Lu prestaram auxílio a esse causador de desordens que foi Kong Kui em Wei; Yang Huo lançou a desordem em Qi; Bi Xi fomentou uma revolta tomando Zhongmou como base; Qidiao infligia punições de uma crueldade extrema. Ninguém é pior do que eles. Obviamente, discípulos e alunos treinam seguindo as palavras do seu mestre; imitam a sua conduta sem descanso, até ao limite das suas forças, até ao limite das suas capacidades mentais. Ora, se Kong Qiu se conduzia de uma maneira semelhante, os confucionistas são, de facto, gente muito temível.

Comentário dos capítulos 40-45

A 15 de agosto de 2016, às 17h40 (tempo universal coordenado), sob a égide do Centro nacional chinês das ciências espaciais, um microssatélite de comunicação quântica é lançado a partir da base de Jiuquan, situada no deserto de Gobi, na Mongólia Interior, ao norte da China. Através desta proeza tecnológica, o Estado chinês pretende explorar a física quântica para edificar um sistema de comunicações criptografadas a longa distância. Ora, este satélite artificial, que pesa cerca de 620 kg, tem o nome de Mozi! Esta denominação simbólica visa não apenas prestar honra ao célebre mestre da China antiga como pioneiro da física moderna, mas também sublinhar a continuidade da tradição científica chinesa. O lançamento do satélite Mozi marca o apogeu do processo de redescoberta e de valorização do pensamento científico moísta, que tomou forma no século XIX, por volta do fim da dinastia Qing, e que está agora maduro tanto na China como no mundo ocidental.

Zou Boqi foi um dos primeiros letrados chineses que se voltou explicitamente para o Mozi na esperança de identificar elementos teóricos para resistir ao hegemonismo dos países europeus e à penetração massiva da sua cultura no Império do Meio. Subscrevendo a hipótese segundo a qual «o saber ocidental é de origem oriental», Zou

chamou a atenção para certas intuições moístas em matéria de física, de geometria, de matemática, etc., para concluir que elas constituiriam a fonte dos feitos intelectuais que viram a luz nos países do Oeste. Outros estudos, filologicamente mais sólidos, deveriam contribuir para pôr em evidência a inteligência moísta.

Desde a publicação em 1894 do comentário de Sun Yirang sobre o Mozi, os capítulos 40-45, onde estão reunidas reflexões proto-epistemológicas e fragmentos de observações científicas, suscitaram de facto o interesse de numerosos investigadores de filosofia chinesa, de lógica comparada, de história das ciências, etc.; estas seis secções foram objeto de várias interpretações, traduções e exercícios de formalização. Na China continental, onde a exegese constitui desde sempre um instrumento político indireto mas poderoso para levar a cabo verdadeiras campanhas de opinião, estes escritos moístas inspiraram, a partir de 1920, um movimento de intelectuais preocupados em identificar, na tradição chinesa, contributos equivalentes ou comparáveis, no plano da racionalidade, aos do mundo greco-ocidental. Hu Shi foi um dos chefes de fila desta corrente modernista, que frequentemente optou por uma estratégia de aproximação dos princípios lógicos elaborados na Grécia e na China.

Ora estas seis secções, verosimilmente compostas no século III antes da nossa era por moístas oriundos de um ou vários ramos tardios da *Mo jia*, revestem sem qualquer dúvida um valor excecional apesar da sua concisão, do estado fragmentário em que nos chegaram e das dificuldades hermenêuticas que colocam por via de consequência; a sua importância reside menos no seu conteúdo teórico em si do que na escassez geral de textos de lógica chinesa desde a Antiguidade até ao século XX.

Mesmo que as propriedades das ferramentas linguísticas chinesas (língua e escrita) não constituíssem um obstáculo à elaboração de um pensamento abstrato, a eclosão de uma lógica no sentido próprio do termo (estudo científico e formal do raciocínio em si mesmo, independentemente da matéria sobre a qual incide), apenas se produziu na China com o advento da modernidade. A.C. Graham, a quem se deve a primeira obra completa em inglês sobre os capítulos doravante chamados

dialéticos do Mozi, apresenta este longo fenómeno de latência com palavras impactantes:

O *summa* moísta tardio é uma obra-prima com um destino azarado. No século III a.C., deve ter servido como uma arma poderosa no debate, impondo novos padrões de rigor lógico a todas as escolas rivais que se dignassem competir com os moístas. [...] Durante o último século a.C., sofreu um desastre bibliográfico que o eliminou eficazmente da literatura utilizável da China durante 2.000 anos.

Os capítulos 40-45 do Mozi constituem então documentos preciosos, pois permitem reconstruir paradigmas de raciocínio sequencial, modos de inteligibilidade ancorados nas propriedades da língua chinesa clássica, procedimentos argumentativos empregados no apoio de doutrinas morais e políticas. No tomo dedicado à língua e à lógica, que faz parte da série de volumes intitulada *Science and Civilisation in China*, Christoph Harbsmeier observa a este propósito: «Parece claro que os lógicos moístas tardios estavam à beira de desenvolver um espírito de racionalidade e de investigação científica que é bastante único na história intelectual chinesa.»

Ora, os capítulos dialéticos do Mozi apresentam ora elementos de similaridade com as teorias da demonstração concebidas, entre outros, pelos filósofos gregos, ora preocupações específicas do pensamento chinês antigo. Se é verdade que se atêm às formas do raciocínio correto em vez de aos conteúdos ideológicos, não estão, contudo, totalmente desligados de motivações doutrinais. Seria, pois, perigoso, no plano filológico, considerá-los como amostras de um estudo puramente formal da arte de raciocinar. Ao optar por uma leitura exclusivamente logicista, corre-se o risco de negligenciar os fatores de continuidade e de coerência inerentes ao moísmo.

Certamente, as contradições não faltam num *corpus* tão complexo como o Mozi que, tendo-se constituído ao longo de épocas diferentes, não reflete as intenções de um único pensador. É então legítimo supor que os autores dos capítulos 40-45 visavam justamente racionalizar os escritos dos antigos moístas introduzindo definições de conceitos-chave, explicações sucintas de termos e pistas argumentativas a adotar num

contexto polémico ou, pelo menos, com uma atitude simultaneamente crítica e defensiva.

Se, lendo nas entrelinhas as observações dos «neomoístas», adivinhamos a sua intenção de racionalização e de precisão lexical, por razões filológicas contingentes, o resultado nem sempre é esclarecedor. Os intérpretes modernos tiveram de facto de preencher as lacunas hermenêuticas decorrentes da tradição exegética muito pobre e parcelar que o Mozi alimentou, comparativamente a outros grandes clássicos que marcaram a cultura letrada chinesa durante mais de dois milénios. Como resume Ian Johnston, os capítulos dialéticos comportam duas ordens de problemas filológicos maiores:

1. A presença de grafias desconhecidas (provavelmente empréstimos ou caracteres forjados sobretudo sob a dinastia Song para respeitar o tabu das grafias reservadas às autoridades políticas), além de vários erros triviais de transcrição.

2. A disposição das diferentes secções, nomeadamente a subdivisão em «Cânones» (correspondentes aos capítulos 40-41, apresentados consecutivamente) e «Explicações» (cap. 42-43), relativas aos «Cânones».

Foi assim necessário emparelhar cada segmento dos «Cânones» a uma «Explicação» que o glosa ou que desenvolve o seu conteúdo, e restabelecer uma sequência numérica coerente. Os 99 «Cânones» do capítulo 40 consistem em definições sucintas de conceitos ou de termos, mas também em observações lapidares relativas a temas muito variados. Em geral, a entrada de cada cânone é retomada no início de cada explicação do capítulo 42. As notas explicativas incluem frequentemente comparações, analogias ou exemplos ilustrativos introduzidos pelo mesmo marcador *ruo* («ser como»).

Os 81 «Cânones» do capítulo 41 comportam, na maioria das vezes, uma breve observação a propósito de um conceito ou de um fenómeno, e depois a alusão a uma explicação pela expressão *shuo zai* («A explicação reside em...»). As «Explicações» constitutivas do capítulo 43 começam geralmente pela primeira palavra ou pela primeira locução do cânone comentado. Elas não retomam sistematicamente o complemento do verbo locativo *zai* («encontrar-se em, residir»). A gramática dos

«Cânones» e das «Explicações» caracteriza-se pela sua simplicidade, sendo de facto comparável à de um dicionário enciclopédico (justaposição de termos, listas, concisão). A partícula final *ye* é largamente utilizada para definir noções em frases nominais ou nominalizadas; de uma maneira comparável ao verbo ser, marca ligações tão diversas como a identidade, a exemplificação, a pertença, a inclusão, a alusão, etc., entre dois termos ou dois sintagmas, segundo a estrutura «x y ye».

Quanto às duas últimas secções — *Da qu* («A melhor opção», cap. 44) e *Xiao qu* («Opções menores», cap. 45) —, as reflexões parecem mais desenvolvidas do que nas quatro secções anteriores, mas por vezes cruzam-se e contradizem-se. Isolando, a título de títulos de secções, dois fragmentos dissilábicos que figuram no capítulo 44 (*yu jing* «repertório de ditos» e *ming shi* «nomes e entidades»), A. C. Graham esforçou-se por reconstruir dois tratados distintos reunindo observações aparentadas: *Expounding the canons* (a secção talvez mais antiga dos escritos neomoístas), onde são abordadas questões morais, e *Names and objects*, relativo à arte de nomear e aos procedimentos descritivos. O sinólogo britânico sublinhou, aliás, a coerência organizacional subjacente aos capítulos dialéticos do Mozi no seu conjunto.

Ao longo das últimas décadas, as tentativas de identificar os critérios que inspiram a distribuição da matéria nas secções 40-45 do Mozi e de chegar assim a uma leitura sensata multiplicaram-se. Tan Jiefu, por exemplo, reorganizou os «Cânones» e as «Explicações» em doze rubricas: 1) nomes e palavras; 2) fenómenos naturais; 3) matemática; 4) mecânica; 5) ótica; 6) conhecimento; 7) métodos dialéticos; 8) teorias dialéticas; 9) arte de governar; 10) economia; 11) educação; 12) ética. Este tipo de classificação é sem dúvida útil, na condição de não se compreenderem estes diferentes aspetos como domínios do saber bem formados e independentes. O pensamento neomoísta organiza-se de facto em torno de um certo número de *leitmotiv*, isto é, de centros de interesse e de temas recorrentes ligados entre si.

Uma linha diretriz emerge para além da variedade dos assuntos esboçados e do estado fragmentário da reflexão teórica: a importância atribuída ao registo verbal (na sua ocorrência escrita ou oral), à razão linguageira e, portanto, por assim dizer, ao *logos*. Segundo o sentido não técnico do termo, a tendência moderna de tratar os neomoístas como

lógicos revela-se então legítima. A explicitação verbal reveste de facto, aos seus olhos, uma função heurística fundamental: «A explicação [*shuo*] é um meio para esclarecer as coisas.» Por outro lado, «A falta de explicações suscita preocupações.» O carácter *shuo*, que engloba o radical *yan* («palavra, falar»), reveste justamente vários significados pertencentes ao campo semântico do verbal: explicar e explicação, (expor) uma doutrina ou uma teoria, enunciar, etc. A definição dada pelo *Le Grand Ricci numérique* ajuda a compreender a diferença entre o procedimento *shuo* e outras formas de verbalização: «Enunciado, exposição concebida como a apresentação imparcial de um objeto ou de um facto.

Não induz qualquer polémica (Moísmo).» Como fonte de conhecimento, as informações transmitidas (*gao*) e ouvidas (*wen*) por meio da explicitação verbal permitem apreender um objeto ou um fenómeno que não está diretamente acessível: «O conhecimento do que é exterior adquire-se por experiência direta [*qin*]. O conhecimento do que está no meio da casa adquire-se por explicação.» Neste extrato, a expressão *shi zhong* («no meio da casa») é suscetível de ser interpretada no sentido concreto: indica então fenómenos que não se podem perceber por razões contingentes (como a cor de um objeto, exemplo dado no texto); mas está também carregada de um sentido metafórico na medida em que faz alusão a uma dimensão que, porque escapa à perceção, apenas é acessível através de...

o intelecto. Os neomoístas aproximam-se então da articulação sensível/inteligível, que tanto marcou a tradição intelectual greco-europeia, mas não a tematizam. No entanto, as suas observações a respeito do *shuo* são dignas de atenção não só porque revelam um interesse pela teoria, ancorada em processos discursivos, mas igualmente porque constituem indícios de consciencialização filológica: através de uma valorização do *shuo*, os neomoístas explicam as razões da sua organização textual em «Cânones» (talvez mais antigos) e em «Explicações».

Ora, no plano da história bibliográfica, a alusão a uma chave de leitura inerente ao próprio texto, por uma espécie de *mise en abyme*, representa uma novidade maior: é um fator de reflexividade e, portanto, de maturidade intelectual que se pôde desenvolver entre os moístas

tardios, e isto apesar da ausência de uma verdadeira literatura de autor e do anonimato da tradição escriturária ao longo da qual se formou o Mozi. Assim, mesmo que geralmente os comentadores considerem que a quintessência do pensamento neomoísta reside na dialética (*bian*), a conceptualização do *shuo*, que dela faz parte integrante, constitui uma realização intelectual ainda mais original.

As unidades de base de qualquer forma de expressão verbal são os *ming* — «nomes, palavras, termos, vocábulos» —, pelos quais se indicam entidades (*shi*) e se toma conhecimento delas ou se o transmite: «Os nomes permitem apreender corretamente o que se não conhece por meio do que está claramente adquirido», escrevem os moístas tardios. Ora, no século III antes da nossa era, a arte de nomear contava-se entre as questões prementes que preocupavam os mestres de pensamento ativos na cena política.

Os desafios do emprego correto dos termos (*zheng ming*), na realidade, diziam menos respeito à filosofia ou à ciência da linguagem do que à gestão dos assuntos públicos. A atribuição dos nomes ia a par de nomeações para funções, para papéis, para cargos; ao definirem um nome, as autoridades conferiam um título, ou mesmo poderes, ou impunham deveres em função do escalão. Perto do fim do período dos Reinos Combatentes, a busca de ortonímia singulariza uma vontade de ortodoxia e de estandardização dos hábitos linguísticos enquanto práticas convencionais e sociais por excelência. À semelhança de Xunzi, o teórico confucionista da «Retificação dos nomes» (*Zheng ming*), os neomoístas propuseram a sua classificação de termos num anseio de rigor e de estabilidade.

Debruçaram-se, além disso, sobre o problema da correspondência biunívoca entre os nomes e as coisas, compreendendo que as palavras «se combinam» entre si, formam proposições motivadas e que é, portanto, inconcebível que a cada termo corresponda um objeto discreto. «Todos os Sábios consideram [a correspondência] entre os nomes e as entidades como um objetivo prioritário para a humanidade. Ora, aos nomes não correspondem necessariamente entidades.»

Assim, os moístas tardios demarcam-se conscientemente de certos sofistas da sua época, que se divertiam com as palavras reduzindo ao

absurdo a visão da língua como nomenclatura (a cada palavra, a sua coisa, logo: «Um cavalo branco não é um cavalo»). Para os neomoístas, em contrapartida, um cavalo não é certamente um boi, mas um cavalo branco é, de facto, um cavalo. A ausência, no chinês clássico, de categorias gramaticais como o substantivo e o adjetivo não os impediu de raciocinar sobre a distinção entre, por um lado, as coisas (por exemplo: *shi* — «pedra») e, por outro lado, os seus aspetos ou propriedades que coexistem no mesmo objeto (por exemplo: a dureza e a cor branca, *jian bai*), bem como sobre os diferentes tipos de propriedades (por exemplo: a cor e as dimensões).

No pensamento moísta, o discernimento fundado na razão linguageira constitui a base metodológica da faculdade de julgar e, portanto, da deliberação moral. Assim, os neomoístas dedicam-se à conceptualização da arte do *bian* — «distinguir verbalmente, analisar, discutir». De um ponto de vista gráfico, este carácter (que inclui a subgrafia *yan* — «falar, palavra») deriva de *bian* — «distinguir, discernir» —, cuja componente lateral significa, no sentido próprio, «ferramenta cortante, faca». O termo *bian* é conceptualizado pela primeira vez no Mozi, onde reveste geralmente uma conotação positiva; indica o debate, a discussão (oral ou escrita) a respeito de uma alternativa ou de duas teses (a/não-a), das quais apenas uma é verídica ou admissível.

«A dialética supõe uma contestação sobre dois factos alternativos. Na dialética têm razão [aqueles cuja asserção] se revela pertinente.» Os métodos do *bian* inscrevem-se, com efeito, num tipo de reflexão analítica e dicotómica, que insiste na necessidade de operar uma escolha crítica entre dois termos opostos, empiricamente ou logicamente incompatíveis (por exemplo: *shi/fei* — «verdadeiro/falso»; *zhi/luan* — «ordem/desordem»; *li/hai* — «vantajoso/prejudicial»). De uma maneira geral, o termo *bian* designa então o discurso racional e a análise lógica.

Os adversários dos moístas, por outro lado, carregaram de uma conotação negativa a designação *bian zhe*, literalmente, «cortadores de palavras», pela qual desvalorizavam também os sofistas e os polemistas, oriundos de diversas correntes, incluindo a Escola dos Nomes (*Ming jia*). Ora, uma convenção sinológica bem estabelecida sugere traduzir *bian* por «dialética», o que induz em erro. Este termo, com efeito, não indica precisamente um método de raciocínio que consiste em evidenciar

contradições, ou em colocar uma tese e depois uma antítese, para em seguida as superar (seguindo, por exemplo, um processo hegeliano). A tradução de *bian* por «dialética» é aceitável se se entender, por esta palavra, o conjunto dos meios postos em prática, durante um debate ou no decorrer de um raciocínio, para demonstrar ou refutar uma tese.

À semelhança de outros sistemas de pensamento da Antiguidade, a dialética dos neomoístas é uma ciência híbrida na medida em que não diferencia nitidamente a argumentação (as estratégias retóricas) da demonstração objetiva. Testemunha-o a sua legitimação pseudo-lógica da pena de morte, que se esforçam por mostrar em convergência com a doutrina do amor universal. O seu interesse pelas causas dos fenómenos (que emergem graças ao *shuo*, a explicitação verbal) conjuga-se com uma atenção às analogias e às afinidades, que permitem estabelecer conjuntos de entidades similares sob certos aspetos (*lei*).

Ora, na epistemologia moderna, é ponto assente que apenas a racionalidade causal se revela insuficiente para dar conta do real. Os teóricos estruturalistas introduziram, por exemplo, nas ciências sociais métodos explicativos focados em esquemas, associações e similaridades recorrentes entre os fenómenos, apreendidos na sua interação. Nesse sentido, *mutatis mutandis*, a inteligência neomoísta chega a uma abordagem metodológica integrada que apresenta elementos de modernidade apesar das suas incoerências. Tendo, além disso, herdado os germes de pragmatismo e de empirismo inerentes à sabedoria dos antigos moístas, os discípulos tardios de Mozi harmonizavam os seus interesses teóricos com preocupações de ordem prática. A sua reflexão desdobra-se em várias vertentes, nomeadamente:

a) A análise lexical, a definição e a explicação de termos (esforço omnipresente nos capítulos 40-45). b) O estudo das formas do raciocínio correto e da argumentação (desenvolvido sobretudo no capítulo 45). c) O interesse pelas diferentes fontes do conhecimento, distinta da simples perceção, da crença ou da imaginação. d) A procura das causas dos fenómenos e das razões subjacentes às proposições constitutivas das teorias. e) A identificação de princípios organizacionais dos objetos do conhecimento em sistemas: categorias, classes, espécies, etc. f) A aplicação razoável de linhas de conduta eficazes e minimamente morais a

fim de tirar o máximo de vantagens comuns. g) A tomada de decisões úteis e a gestão de problemas concretos.

Se os avanços da reflexão neomoísta não deram lugar a verdadeiros sistemas científicos, por falta de continuidade do movimento de ideias de onde provem, as pistas metodológicas que sugere tornam-na digna de figurar de pleno direito na história universal do pensamento científico.

Capítulos 40 e 42

Cânones, A e Explicações, A

A 1 C. Uma causa [*gu*] é o que deve produzir-se para que um efeito tenha lugar depois. **E.** Causa. Uma causa menor [*xiao gu*], quando está presente, não acarreta necessariamente um certo resultado; quando está ausente, necessariamente não acarretará esse resultado. Faz parte [do processo], como a presença de um ponto inicial. Uma causa maior [*da gu*], quando está presente, acarreta necessariamente um certo resultado; quando está ausente, necessariamente não acarretará esse resultado, como [a ação] de ver algo, que tem por efeito a visão.

A 2 C. Uma parte ou subconjunto [*ti*] é um elemento ou uma subdivisão de um conjunto. **E.** Parte. É como a unidade em relação a dois ou o ponto inicial num segmento.

A 3 C. Conhecer [*zhi*] é uma faculdade. **E.** O conhecimento enquanto faculdade [*zhi cai*]. Consiste em exercer os meios para conhecer de tal sorte que se chegará necessariamente ao conhecimento. É como ver claramente.

A 4 C. Refletir [*lü*] é procurar. **E.** Refletir. A reflexão consiste em procurar algo mobilizando os seus meios cognitivos sem necessariamente o alcançar. É como olhar de forma oblíqua.

A 5 C. Conhecer [*zhi*] é estabelecer uma relação. **E.** Conhecer. O conhecimento consiste em passar através das coisas mobilizando os seus meios cognitivos de tal sorte que se será capaz de as descrever. É como ver.

A 6 C. Compreender é ver claramente. **E.** Compreender. A compreensão consiste em tratar de algo mobilizando os seus meios

cognitivos de tal sorte que os seus conhecimentos emergirão com evidência. É como ver claramente.

A 7 C. A benevolência consiste em amar parcialmente. **E.** Benevolência. Amar-se a si próprio não implica que se sirva de si próprio. Não é como amar os cavalos.

A 8 C. É justo [*yi*] o que traz vantagens [*li*]. **E.** Justo. Idealmente, é sentir-se obrigado para com o mundo inteiro; concretamente, é a capacidade de lhe trazer vantagens, sem necessariamente estar ao serviço [de todos].

A 9 C. Os ritos [*li*] consistem em dar provas de respeito. **E.** Ritos. [Reserva-se] o título de duque [*gong*] aos nobres, ao passo que apenas se designam os humildes pelo seu nome pessoal; manifesta-se respeito para com uns e desembaraço para com os outros. Os escalões correspondem às distinções sociais.

A 10 C. A boa conduta [*xing*] concretiza-se nos atos. **E.** Boa conduta. As ações que não têm por fim adquirir renome dependem da boa conduta. As ações que têm por fim adquirir renome dependem da astúcia, como as ações criminosas (o roubo).

A 11 C. Os frutos [*shi*] supõem uma floração. **E.** Frutos. Trata-se de manifestar a nossa força de vontade, influenciando os outros para que se nos assemelhem. Não é como fazer ressoar instrumentos de metal ou fazer alarde de um adorno de jade.

A 12 C. A lealdade [*zhong*] consiste em reforçar as bases em função do que se julga vantajoso. **E.** Lealdade. Considera-se o que é desvantajoso como um fator de enfraquecimento, que dá o aspeto de uma criança pequena prestes a cair num poço.

A 13 C. A piedade filial [*xiao*] consiste em trazer vantagens aos seus pais. **E.** Piedade filial. [Idealmente], é sentir-se obrigado para com os seus pais; concretamente, é a capacidade de lhes trazer vantagens, sem ter necessariamente sucesso.

A 14 C. A fiabilidade [*xin*] consiste em proferir palavras que correspondam às suas ideias. **E.** A fiabilidade não se limita à pertinência das palavras. Enviar-se-á alguém verificar se numa cidade fortificada se pode encontrar metal precioso.

A 15 C. Subordinar [*ei*] supõe que se tomem iniciativas de uma maneira autónoma. **E.** Subordinar. Quer se seja a favor ou contra [uma autoridade], toda a gente deve obedecer.

A 16 C. A prudência [*juan*] consiste em controlar as suas iniciativas. **E.** Prudência. Age-se, mas se as suas ações põem em perigo os outros, abstém-se de as praticar.

A 17 C. Examinar-se [*lian*] consiste em ter um olhar crítico para com as suas iniciativas. **E.** Examinar-se. Reflete-se sobre as suas próprias ações, toma-se consciência delas de sorte que se experimenta vergonha [*chi*].

A 18 C. Dar ordens [*ling*] consiste em não executar o que depende da sua iniciativa. **E.** É inadmissível ordenar algo que o próprio não poria em prática.

A 19 C. Sentido da responsabilidade [*ren*]. Um cavalheiro dá provas disso quando age em seu detrimento e em proveito [de outrem]. **E.** Sentido da responsabilidade. É praticar ações que se julgam negativas para si próprio a fim de satisfazer as necessidades urgentes de outrem.

A 20 C. A coragem [*yong*] guia a vontade para atos audaciosos. **E.** Coragem. Atribui-se a alguém que dela dá provas audaciosamente em certos casos, sem no entanto lhe fazer injustiça se deixa de dar provas audaciosamente noutros casos.

A 21 C. A força [*li*] permite ao corpo mobilizar as suas energias. **E.** A força diz respeito ao peso. Quando se levanta um peso a partir de baixo, mobilizam-se as energias.

A 22 C. Durante a vida [*sheng*], o corporal coexiste com as faculdades cognitivas [*zhi*]. **E.** Vida. Não se pode tratar com certeza dos seus fatores de plenitude.

A 23 C. No sono [*wo*], as faculdades cognitivas [*zhi*] não produzem qualquer conhecimento. **E.** Sono. [Em falta]

A 24 C. Sonhar [*meng*] consiste em tomar algo por verdadeiro no sono. **E.** Sonhar. [Em falta]

A 25 C. A equanimidade [*ping*] consiste em conhecer sem desejos nem aversões. **E.** A equanimidade é um estado de tranquilidade.

A 26 C. Uma vantagem [*li*] é o que proporciona contentamento quando se obtém. **E.** Vantagem. Se se está contente por obtê-la, trata-se de facto de uma vantagem. Algo prejudicial, pelo contrário, não entra nesta categoria.

A 27 C. É prejudicial [*hai*] o que se detesta sofrer. **E.** Prejudicial. Se se detesta sofrê-lo, trata-se de algo prejudicial. O que, em contrapartida, comporta vantagens não entra nesta categoria.

A 28 C. Na ordem [*zhi*], procura-se e encontra-se. **E.** Ordem. Uma vez que os nossos assuntos estejam em ordem, os outros preservarão também a ordem de Norte a Sul.

A 29 C. Pelos elogios [*yu*], evidenciam-se as ações virtuosas. **E.** Os elogios consolidam a boa conduta. Este tipo de palavras dá prazer às pessoas em causa.

A 30 C. Pelas críticas [*fei*], evidenciam-se as más ações. **E.** As críticas consolidam a boa conduta. Este tipo de palavras obriga as pessoas a controlarem-se.

A 31 C. Fazer referência [*ju*] consiste em indicar uma entidade [*shi*]. **E.** Fazer referência. Quando se designa uma entidade por meio de uma grafia ou de um nome, faz-se-lhe referência.

A 32 C. Falar [*yan*] consiste em emitir referências. **E.** A fala é a faculdade, que toda a gente possui, de emitir nomes pela boca. Um nome permite, por exemplo, representar a imagem de um tigre. Falar é querer dizer [*wei*]. Falar é comunicar a partir dos nomes.

A 33 C. Ser iminente/estar prestes a [*qie*] é uma expressão pela qual se indica [que um acontecimento] vai ter lugar. **E.** Ser iminente estar/prestes a. Anteriormente, diz-se: «iminente». Posteriormente, diz-se: «já [*yi*]». «Em breve [*fang*]» é uma variante de «estar prestes a».

A 34 C. Um soberano [*jun*] representa o laço comum entre os ministros e o conjunto da população. **E.** O soberano tem a faculdade de nomear uniformizando.

A 35 C. Realiza-se uma obra meritória [*gong*] trazendo vantagens ao povo. **E.** Para realizar uma obra meritória, não se esperam as estações, como no caso do vestuário.

A 36 C. Pelas recompensas [*shang*], os superiores retribuem os méritos dos inferiores. **E.** Pelas recompensas, os superiores retribuem os méritos dos inferiores.

A 37 C. Um crime [*zui*] é a violação de uma proibição. **E.** Crime. Um ato que, sendo prejudicial, não figura entre as proibições não é criminoso, mas corre o risco de se tornar um delito.

A 38 C. Os castigos [*fa*] são sanções que os superiores infligem aos inferiores pelos seus crimes. **E.** Os castigos são sanções que os superiores infligem aos inferiores pelos seus crimes.

A 39 C. A semelhança [*tong*] supõe que entidades diferentes se assemelhem sob um aspeto particular.

E. Semelhança. Dois indivíduos distintos assimilam-se ao verem que um certo objeto é uma coluna. É como servir [o mesmo] soberano.

A 40 C. A duração [*jiu*] é a sucessão ininterrupta de momentos diferentes. **E.** Duração. Do passado ao presente, da manhã à noite.

A 41 C. O espaço [*yu*] é a sucessão ininterrupta de lugares diferentes. **E.** Espaço. O Este, o Oeste, «em casa», o Sul, o Norte.

A 42 C. Os limites [*qiong*] marcam fronteiras que não se está autorizado a ultrapassar num *chi*. **E.** Limites. As fronteiras que não se está autorizado [a ultrapassar] num *chi* constituem limites. Quando nada impõe restrições espaciais (em *chi*), não há limites.

A 43 C. Totalmente [*jin*] significa que nada não é tal. **E.** Totalmente diz respeito simultaneamente à paragem e ao movimento.

A 44 C. O início [*shi*] indica um momento preciso no tempo. **E.** Início. Em certos casos, o tempo comporta uma duração; noutros, não comporta duração. O momento preciso do início não comporta duração.

A 45 C. Uma metamorfose [*hua*] acarreta uma mudança dos sinais de identificação [*zheng*]. **E.** Metamorfose. Como no caso de uma rã que se transforma em codorniz.

A 46 C. Reduzido [*sun*] significa que porções foram eliminadas. **E.** Reduzido. Uma porção é uma parte de um conjunto [*jian*]. Algumas das

suas partes são eliminadas, outras subsistem. Qualifica-se como reduzido o que subsiste.

A 47 C. Engrandecer é aumentar. **E.** [Em falta]

A 48 C. Um anel [*huan*] é constituído por uma sucessão cerrada de pontos de base. **E.** Um anel pode agarrar-se [...]

A 49 C. A rotação [*yun*] implica uma permutação. **E.** Uma rotação diz respeito a um espaço circunscrito, como quando se traça uma forma regular.

A 50 C. Um movimento [*dong*] implica uma certa deslocação. **E.** Movimento. Pode dizer respeito a corpos que convergem, como os batentes de uma porta que, ao girarem em torno de um eixo, ora se abrem, ora se fecham.

A 51 C. O que está determinado [*zhi*] comporta uma certa duração. **E.** Determinar. O que, não sendo duradouro, não está determinado reporta-se à oposição boi/não-cavalo. É como o caso de uma seta que passa através de uma coluna. O que, sendo embora duradouro, não está determinado reporta-se à oposição cavalo/não-cavalo. É como o caso de um homem que atravessa uma ponte.

A 52 C. Necessariamente [*bi*] implica uma continuidade. **E.** Necessariamente diz-se quando uma asserção é fundamentada, como no caso de um irmão mais novo e de um irmão mais velho: apenas um é tal, apenas um não é tal. Quanto a necessariamente vs não necessariamente, ou se afirma, ou se nega o facto de se ser necessariamente alguma coisa.

A 53 C. Nivelado [*ping*] significa ter a mesma altura. **E.** [Em falta]

A 54 C. O facto de se ter o mesmo comprimento [*tong chang*] implica que, disponendo a direito [objetos], eles coincidam totalmente. **E.** O mesmo [comprimento]. A barra de uma porta e a ombreira têm o mesmo comprimento.

A 55 C. O centro [*zhong*] é equidistante [de todos os pontos]. **E.** Coração ou centro: a partir deste ponto, as distâncias são iguais.

A 56 C. Qualifica-se como espesso [*hou*] o que tem uma certa grossura. **E.** A espessura [obtém-se] mesmo a partir do que não tem grossura.

A 57 C. O sol ao meio-dia [*ri zhong*] está orientado diretamente para o Sul. **E.** [Em falta]

A 58 C. Uma reta [*zhi*] é retilínea. **E.** [Em falta]

A 59 C. Um círculo [*yuan*] tem um único centro [em relação ao qual todos os pontos] são equidistantes. **E.** Círculo. Pelo compasso, traça-se até à junção [da curva].

A 60 C. Um quadrado [*fang*] é formado por quatro bases e quatro ângulos iguais. **E.** Quadrado. Pelo esquadro, traça-se até ao ponto de junção [dos lados].

A 61 C. Dobrar [*bei*] consiste em multiplicar por 2. **E.** Entre 2 *chi* e 1 *chi*, há apenas um desvio de uma unidade.

A 62 C. O ponto inicial [*duan*] é o elemento sem espessura que precede todos os outros. **E.** Ponto inicial. É uma entidade sem par.

A 63 C. O espaço mediano [*you jian*] encontra-se no meio. **E.** Chama-se mediano ao espaço compreendido entre dois lados opostos.

A 64 C. O que é mediano não se estende até aos bordos [que o formam]. **E.** Chama-se mediano ao que está compreendido entre dois lados. O segmento antes de um espaço circunscrito e depois de um ponto inicial não está compreendido entre o ponto inicial e o espaço circunscrito. A extensão de que se trata não é igual [à que inclui os dois lados].

A 65 C. Na fiação do cânhamo, deixam-se interstícios. **E.** Fiação do cânhamo. Os interstícios encontram-se entre duas fibras, o que quer dizer que ali não há fibras.

A 66 C. Cheio [*ying*] significa em parte alguma ausente. **E.** Cheio. Não preencher nada é não ter espessura.

A 67 C. Dureza e brancura [*jian bai*] não se excluem reciprocamente. **E.** Dureza [e brancura] coexistem numa pedra: encontram-se as duas em toda a parte. Quando estão presentes em objetos diferentes, não se preenchem reciprocamente e podem mesmo ser incompatíveis, isto é, excluem-se uma à outra.

A 68 C. Interpenetrar-se [*ying*] significa sobrepor-se. **E.** Interpenetrar-se. Segmentos mensuráveis em *chi* não coincidem totalmente. Dois pontos iniciais coincidem totalmente. No caso de um segmento e de um ponto inicial, o primeiro cobre totalmente o segundo, enquanto o segundo não cobre totalmente o primeiro. Quando a dureza e a brancura se interpenetram, coincidem totalmente. A interpenetração é parcial quando a coincidência não é total.

A 69 C. Numa bifurcação [*pi*], certos elementos interpenetram-se, outros não se interpenetram. **E.** A bifurcação de dois [ramos] é possível na condição de o seu ponto inicial [ser o mesmo].

A 70 C. Numa sucessão [*ci*], não há interrupção entre os elementos, mas estes não se interpenetram. **E.** Uma sucessão é possível na condição de não haver espessamento.

A 71 C. Um modelo ou uma norma [*fa*] é aquilo a que se conforma para ser tal. **E.** Norma ou modelo. Noções [de geometria], um compasso, uma forma circular são todos os três suscetíveis de ter uma função normativa.

A 72 C. A subordinação [*ei*] é o facto de ser como deve ser. **E.** Subordinação. O povo é tal como deve ser quando se conforma a modelos.

A 73 C. A explicação [*shuo*] é um meio para esclarecer as coisas. **E.** [Em falta]

A 74 C. Uma alternativa [*bi*] é impossível quando os seus dois termos são impossíveis. **E.** Alternativa. O conjunto dos bois distingue-se dos não-bois: são os dois termos [de uma alternativa]. Nada permitiria negar [esta proposição].

A 75 C. A dialética [*bian*] supõe que se contestem dois factos alternativos. Na dialética têm razão [aqueles cuja asserção] se revela pertinente. **E.** Dialética. Alguns afirmam que A é um boi, outros negam que A é um boi; segue-se que contestam dois factos alternativos e que [as asserções de uns e de outros] não são ambas pertinentes. Como não são ambas pertinentes, necessariamente uma não é pertinente. Não é como determinar a pertinência [da asserção] «é um cão».

A 76 C. Agir [*wei*] com base num saber limitado comporta o risco de ceder aos seus desejos. **E.** Agir. Quando se deseja amputar um dedo sem saber que é prejudicial, tem-se uma deficiência mental. Se, pelo contrário, graças às suas faculdades mentais, se está consciente disso, não se sofrerá qualquer perda prejudicial. Mas se o desejo de uma amputação persiste, sofrer-se-ão as penosas consequências disso. Outro caso semelhante: carne seca que exala um mau cheiro. Quando se deseja comê-la apesar do seu mau cheiro, sem saber ainda que prejudicará [a saúde] em vez de trazer vantagens, isso significa que não se fazem valer as dúvidas para travar os desejos.

Além de um muro, poderia haver algo vantajoso ou prejudicial: não se pode saber ainda. Talvez que ao precipitar-se para fora, se encontrariam moedas. Ora, se não se precipita para fora, isso significa que se fazem valer as dúvidas para travar os desejos. Observemos o princípio segundo o qual agir com base num saber limitado comporta o risco de ceder aos seus desejos. O facto de se comer carne seca não implica que se é mentalmente lúcido; o facto de se amputar um dedo não implica que se é demente. Quando agir de uma maneira em vez de outra comporta em todo o caso dúvidas, é porque não se consegue prever as coisas.

A 77 C. Terminar [*yi*]: concluir ou pôr fim. **E.** Terminar. Quando se trabalha numa roupa, visa-se concluí-la. Quando se trata uma doença, visa-se pôr-lhe fim.

A 78 C. Fazer com que [*shi*]: dizer [para fazer] ou causar. **E.** Fazer com que. Quando se dão ordens, diz-se [para fazer algo], sem necessariamente obter um resultado. A humidade é uma causa, cuja ação é necessário esperar para que haja resultados.

A 79 C. Os nomes [*ming*] podem ser genéricos [*da*], de espécie ou de classe [*lei*], próprios [*si*]. **E.** Nomes. «Existente» [*wu*] é um nome genérico que se aplica necessariamente a todas as entidades. Por «cavalo», denomina-se uma espécie; emprega-se necessariamente este nome para entidades similares. «Zang» é um nome próprio pelo qual se denomina alguém e que se limita a essa entidade. Emitem-se sons pela boca de tal sorte que cada coisa tem o seu nome, como um patronímico e um apelido público, que estão emparelhados.

A 80 C. Dizer ou afirmar [*wei*]: denominar, referir-se, intensificar. **E.** Dizer ou afirmar. Por «cachorrinho» e por «cão», denomina-se e refere-se [a uma entidade]. Gritando «cão!», intensifica-se.

A 81 C. O conhecimento [*zhi*] adquire-se ouvindo (dizer), por explicações (teóricas), pela experiência direta. [Diz respeito] aos nomes, às entidades, à sua correspondência, à ação. **E.** Conhecimento. Quando nos transmitem informações, adquiremo-las ouvindo-as (dizer). Que um quadrado não evolua segundo um movimento circular explica-se teoricamente. Quando se observa em pessoa, a experiência é direta. Dizem-se as coisas por meio dos nomes; o que é dito é a entidade. Quando os nomes e as entidades se associam, estabelece-se uma correspondência. Pôr em prática intenções é agir.

A 82 C. Ouve-se (dizer) [*wen*] quando se transmite [uma informação] ou então quando se adquire por experiência direta. **E.** Ouvir (dizer). Quando alguém dá uma informação, transmite-a. Quando se observa algo em pessoa, a experiência é direta.

A 83 C. A visão [*jian*] pode ser parcial ou global. **E.** Uma visão pontual é parcial. Quando se consideram dois pontos de vista divergentes, [tem-se uma visão] global.

A 84 C. Corresponder [*he*]: exatamente, pertinentemente, necessariamente. **E.** Corresponder. Aquando de um confronto militar, para realizar perfeitamente um objetivo, visa-se a exatidão. As ações de Zang são suscetíveis de ser pertinentes. Se B não existe na ausência de A, a sua ligação depende da ordem da necessidade. Utilizar-se-ão eficazmente as [palavras] dos sábios sem as tratar como necessidades absolutas. O que é necessário é aceitável sem a mínima dúvida.

A 85 C. Quando se têm desejos [*yu*], é preciso avaliar exatamente as vantagens. Por outro lado, quando se têm aversões [*wu*], é preciso avaliar exatamente o que é prejudicial. **E.** Desejos. Quando se avalia, convém considerar os dois lados sem parcialidade.

A 86 C. Ser ou tornar-se [*wei*]: conservar, desaparecer, trocar, dissipar-se, manter a ordem, metamorfosear-se. **E.** Ser ou tornar-se. Por meio das armaduras e dos baluartes, conserva-se. Por causa das doenças, desaparece-se. A compra e a venda comportam uma troca. Quando o

nevoeiro cessa, dissipa-se. Obedecendo aos chefes, mantém-se a ordem. A rã e a codorniz são exemplos de metamorfose.

A 87 C. A semelhança [*tong*] diz respeito aos duplos, às partes, ao facto de (se) reunir, às categorias, às classes ou às espécies [*lei*]. E. Semelhança. Dois nomes para uma só entidade assemelham-se enquanto duplos. A não-exclusão num conjunto implica uma semelhança entre as suas partes. Quando todos os membros de um grupo se encontram no mesmo local, a semelhança deve-se à sua reunião. Quando existem pontos de semelhança, esta demarca uma categoria, uma classe ou uma espécie.

A 88 C. A diferença [*yi*] diz respeito ao facto de serem dois, de não fazerem parte, de não (se) reunirem, de não pertencerem à mesma categoria, classe ou espécie. E. Diferença. Duas [entidades] são necessariamente diferentes, visto que são duas. Quando não se pertence a uma totalidade, não se faz parte dela. Quando não se está no mesmo lugar, não se está reunido. Quando não há pontos de semelhança, não se pertence à mesma categoria, classe ou espécie.

A 89 C. Semelhanças e diferenças estão em correlação [*tong yi jiao de*] e dependem da presença e da ausência [de certos elementos]. E. Semelhanças e diferenças estão em correlação. Possuir [é o contrário] de ser desprovido (ex.: numa família próspera, os dotes inatos); mais [é o contrário de] menos (ex.: uma comparação de medidas); afastar-se [é o contrário] de aproximar-se (ex.: os movimentos em espiral de uma serpente e de uma minhoca); a dureza [é o contrário] da flexibilidade (ex.: uma ave que quebra e utiliza [um ramo] de paulownia); a morte [é o contrário] da vida (ex.: uma espada que vence uma armadura); ser idoso [é o contrário] de ser jovem (ex.: crianças e uma mãe que habitam numa casa).

Existem dicotomias, como o branco vs o preto; o centro vs a periferia; a vs não-a (ex.: a teoria vs a prática; a erudição vs a realidade); a eclosão vs a incubação (ex.: uma galinha no seu ninho). Os irmãos mais velhos e os mais novos são suscetíveis de ser solidários ou de rivalizar. Conservar [é o contrário] de desaparecer (ex.: a estabilidade física vs o carácter versátil). Uma garça transforma-se, pois é um patronímico. Na

lógica do comércio, o valor elevado [é o contrário] da qualidade medíocre. Quando se ultrapassam as fortificações, o cerco termina.

A 90 C. Ouvir [*wen*], é ter a audição apurada. **E.** [Em falta]

A 91 C. Ser atento ao que se ouve e apreender as ideias subjacentes depende da capacidade de julgamento do espírito. **E.** [Em falta]

A 92 C. A fala [*yan*] é uma vantagem própria da boca. **E.** [Em falta]

A 93 C. Apegar-se às palavras de tal sorte que se veem as ideias [que elas veiculam] depende do discernimento de ordem linguageira [*bian*] do espírito. **E.** [Em falta]

A 94 C. Não existe apenas um tipo de consenso [*nuo*] no plano das vantagens e da utilidade. **E.** Consenso. Existem cinco formas: acordo mútuo, recusa comum, conhecer ou saber antecipadamente, constatar a verdade de um facto, julgar aceitável. (Longo vs curto, antes vs depois, leve vs pesado).

A 95 C. [A arte] de convencer [*fu*] supõe que se procurem as razões [*qi gu*, do interlocutor] se este se apega firmemente [ao seu ponto de vista], desfazendo as suas circunlocuções e os seus desvios hábeis. **E.** Consegue-se com dificuldade convencer se [o interlocutor] invoca precedentes e se se apega firmemente [ao seu ponto de vista]. Quando se toma a palavra, é preciso esforçar-se por o conseguir. Se [o interlocutor] se apega firmemente [ao seu ponto de vista], procurar-se-ão então as suas razões.

A 96 C. Se as normas [*fa*] se assemelham, observar-se-ão os seus fatores de semelhança. **E.** Normas. Opta-se pelos fatores de semelhança e observam-se os desvios hábeis.

A 97 C. Se as normas são diferentes [*fa yi*], observar-se-ão as que são pertinentes. **E.** Normas. Opta-se por x ou então escolhe-se y, questiona-se sobre as razões e observam-se os pontos pertinentes. Para determinar se um ser humano é negro, consideram-se os seus elementos negros vs os seus elementos que não são negros. Conjuntamente, para determinar em que consiste o amor para com os seres humanos, consideram-se as manifestações de amor vs as manifestações de falta de amor para com os seres humanos. Quais são pertinentes?

A 98 C. Determinam-se [*zhi*] os critérios sobre os quais fundar divergências. **E.** Determinar. Se o interlocutor faz referência a elementos de verdade para mostrar que a é verdadeiro, faz-se então referência a elementos que contradizem a sua verdade para a pôr em causa.

A 99 C. O que é exato [*zheng*] é totalmente inegável. **E.** Por exemplo, certas palavras dos sábios são inegáveis, outras não o são. Chega-se com exatidão aos cinco tipos de consenso quando toda a gente funda os seus conhecimentos em explicações. Os erros relativos aos cinco tipos de consenso decorrem de uma falta de explicações (como o facto de uma circunferência não ser retilínea). Prevalecer-se-á eficazmente dos cinco tipos de consenso como se fossem automáticos.

Capítulos 41 e 43

Cânones, B e Explicações, B

B 1 C. Determinam-se as categorias, classes ou espécies [*zhi lei*] a fim de as fazer progredir. A explicação reside em semelhanças [*tong*]. **E.** Determinar [*zhi*]. O nosso interlocutor explica que b é verdadeiro fazendo valer o facto de que a é verdadeiro. Nós pomos, pelo contrário, em dúvida que b seja verdadeiro fazendo valer o facto de que a não é verdadeiro.

B 2 C. A dificuldade de inferir com base nas categorias, nas classes ou nas espécies [*tui lei*] explica-se pela sua extensão mais ou menos grande [*qi da xiao*] (até à globalidade dos existentes). **E.** O sentido de animais quadrúpedes [A] é diferente de bois e cavalos [B] e da globalidade dos existentes, pois a extensão é mais ou menos grande. Se a afirmação de A acarretasse necessariamente a afirmação de B, confundir-se-iam os dois.

B 3 C. Juntar os nomes [*tong ming*]. Dois [nomes] podem justapor-se ou opor-se [*er yu dou*]. Justapõe-se «criança» a «amar», «comer» a «convidar», «branco» a «olho torto», «elegante» a «violento», «adulto» a «pôr os pés». Se se eliminar [um termo] de um lado, exprime-se todavia uma qualidade intrínseca da entidade [em questão]. A explicação reside em critérios [*yin*]. **E.** Juntar os nomes. Todos [os nomes] podem opor-se, mas nem todos dois a dois: dois [nomes] podem justapor-se ou opor-se.

Unem-se «fígado» e «pulmões», como no caso de «criança» e «amar». Justapõem-se «laranjas» e «plantas herbáceas» como no caso de «comer» e «convidar». Um cavalo branco comporta muito branco, ao passo que um cavalo com olho torto não comporta muitos tortos; justapõe-se «branco» a «olho torto». Ser a favor da elegância não implica necessariamente que se seja elegante; justapõe-se «elegante» a «violento». Ser a favor do negativismo, pretendendo ao mesmo tempo que os outros o aprovam positivamente, implica que se não é a favor do negativismo.

Da mesma forma, ser pela virilidade enquanto expressão de coragem, não é ser pela virilidade [simplesmente]. Pôr nos pés sapatos de cânhamo no âmbito de uma compra, não é pôr os pés [algures]; justapõe-se «adulto» a «pôr os pés». Numa justaposição de dois [termos], pode-se omitir um, que já não será justaposto ao que resta; eliminando [um termo] de um lado, ele já não figurará ali. O que existe é a entidade; por conseguinte, exprime-se algo a esse respeito. Se a entidade não existe, não há nada a exprimir. Não é como quando se justapõe «flor» e «ser bela»: por essa expressão, afirma-se a beleza intrínseca [à entidade em causa]. Quando se exprime um falso juízo, nega-se então a sua beleza. Se não se tem nada a exprimir, declara-se isso na mesma.

B 4 C. [Quando um termo] não pode ser eliminado de um lado, guardam-se os dois. A explicação reside na justaposição [*yu*] de «ver» e «uma totalidade», de «um» e «dois», de «largura» e «comprimento». **E.** Os elementos visíveis estão separados dos elementos invisíveis; 1 e 2 não se interpenetram, enquanto largura e comprimento [são como] duro e branco.

B 5 C. Pode-se não exercer uma capacidade sem prejudicar. A explicação reside em prejudicar [*hai*].

E. Levantar algo que não é pesado, como uma agulha, não depende da força. Manipular objetos ímpares ou pares não depende das faculdades mentais de um perito. É como [servir-se] dos ouvidos e dos olhos.

B 6 C. Categorias, classes ou espécies diferentes [*yi lei*] não são comparáveis. A explicação reside em medir [*liang*]. **E.** Ser diferente [*yi*]. O que seria mais longo: um tronco ou uma noite? Quais seriam mais

copiosos: as faculdades mentais ou os grãos? Qual destes quatro teria mais valor: os títulos de nobreza, os pais, a boa conduta, uma mercadoria? Qual tomaria mais altitude: um alce ou uma garça? Qual emitiria os sons mais tristes: uma cigarra ou uma cítara?

B 7 C. Pode-se eliminar de um lado sem provocar uma diminuição. A explicação reside em causa [*gu*]. **E.** De um lado [*pian*]. Um todo forma uma unidade que não é suscetível de sofrer a mínima mudança.

B 8 C. O falso [*jia*] é necessariamente absurdo. A explicação reside em não ser verdadeiro [*bu ran*]. **E.** Falso. O falso para ser tal é necessariamente negável. Seria falso tomar um cão por uma garça. O mesmo se aplica ao senhor Garça.

B 9 C. As razões de um estado de coisas [*wu*], os meios pelos quais se toma conhecimento delas e os meios pelos quais se transmite esse conhecimento a outrem não são necessariamente similares. A explicação reside em estar doente [*bing*]. **E.** Estado de coisas. Alguém feriu uma pessoa, daí o seu estado. Sabe-se disso ao vê-la. Faz-se saber comunicando a informação.

B 10 C. Duvidar de [*yi*]. A explicação reside em por coincidência [*feng*], consequência automática [*xun*], ignorância [*yu*], passado/estar no erro [*guo*]. **E.** Duvidar de. Se estando já munido de um capacete, se é recrutado como um guerreiro; se tendo já preparado um abrigo para os bois, faz frio no verão, trata-se de coincidências. Se se levanta algo tão leve como uma pluma ou se se deixa cair algo tão pesado como uma pedra, não é porque se tenha força; uma massa de água não segue a inclinação do solo em virtude de alguma técnica; trata-se de consequências automáticas.

Quando não se consegue saber se as pessoas se esgotam numa rixa porque beberam demasiado álcool ou por causa do mercado do meio-dia, está-se na ignorância. Quando se questiona sobre o que se sabe perguntando-se se se pode dar como assente o que já aconteceu, considera-se o passado.

B 11 C. Mesmo quando se encontra um acordo na unidade, alguns persistem em contradizer. A explicação reside em rejeitar [*ju*]. **E.** [Em falta]

B 12 C. Coisas agrupadas constituem um subconjunto. A explicação reside em: um todo forma uma unidade [*ju yi*] e especificidades [*wei shi*]. **E.** Tudo [*ju*]. Um todo forma uma unidade, como os bois e os cavalos enquanto quadrúpedes. As suas especificidades reportam-se à distinção entre bovinos e equinos. Se se contam por um lado os bois e por outro lado os cavalos, constituem duas [espécies diferentes]. Se se contam os bois com os cavalos, formam então uma unidade. É como quando se contam os dedos: há cinco, mas formam uma unidade.

B 13 C. O espaço [é formado] pelos lugares onde nos deslocamos. A explicação reside na extensão espaciotemporal [*chang yu jiu*]. **E.** Extensão espacial [*chang yu*]. Deslocamo-nos onde há lugar: é o espaço. O espaço [estende-se] do Norte ao Sul. Estamos ao nascer e depois ao pôr do sol, pois as deslocações comportam uma duração.

B 14 C. Não ser duro e branco. A explicação reside na ausência de relação espaciotemporal [*wu jiu yu yu*]. **E.** [Em falta]

B 15 C. Dureza e brancura. A explicação reside em estar em contacto [*yin*]. **E.** Ao tocar um objeto duro, apreende-se a sua brancura, pois necessariamente [dureza e brancura] interpenetram-se.

B 16 C. Situar-se no futuro em relação ao contexto atual. A explicação reside em aqui e agora [*shi*]. **E.** Contextualizar [*zai*]. A arte de governar que se atribui a Yao da nossa época refere-se ao seu contexto histórico. Se se retirasse Yao do seu contexto histórico para o trazer para o da nossa época, as suas capacidades de governar não seriam evidentes.

B 17 C. Uma sombra [*ying*] não se desloca. A explicação reside em modificação de um estado [*gai wei*]. **E.** Sombra. Quando a luz se propaga, as sombras desaparecem. É como para fenómenos findos, que doravante cessaram de se produzir.

B 18 C. [O aparecimento de] duas sombras [*er ying*] explica-se pelo facto de ser duplo [*chong*]. **E.** [Aparecimento de] duas sombras. Quando dois feixes luminosos provêm de dois lados opostos, produzem uma sombra cada um.

B 19 C. As sombras aparecem invertidas [*dao*]. Num entrecruzamento, há um ponto preciso de encontro a partir do qual as sombras se desenvolvem. A explicação reside em ponto preciso [*duan*]. **E.**

Sombras. A luz ilumina os homens como uma seta. Para as partes inferiores de alguém, [a sombra] aparece em cima; para as partes superiores, aparece em baixo. Visto que os pés fazem ecrã à luz em baixo, a sombra produz-se na parte superior. Visto que a cabeça faz ecrã à luz em cima, a sombra produz-se na parte inferior. A qualquer distância, há um ponto preciso onde se encontra um feixe de luz, de modo que as sombras permanecem no interior de um espaço fechado.

B 20 C. As sombras dependem do sol. A explicação reside em ciclo [*zhuan*]. **E.** Sombras. Quando a luz do sol regressa e ilumina os homens, as sombras encontram-se entre o sol e os homens.

B 21 C. A explicação das dimensões das sombras (finas ou largas) reside em oblíquo vs direito, longe vs perto [*yi zheng, yuan jin*]. **E.** Sombras. Um tronco oblíquo produz uma sombra curta e larga. Um tronco direito produz uma sombra longa e fina. Quando o feixe luminoso é mais fino que o tronco, a sombra é mais larga que o tronco. Não é unicamente porque [a luz] é mais fina, a distância também conta.

B 22 C. Quando nos colocamos perante um espelho, a imagem refletida [*ying*] aparece invertida. Tem-se a impressão de que o número de [corpos] se reduz. A explicação reside em superfície limitada [*gua qu*]. **E.** Estar perante [*lin*]. A imagem refletida num espelho plano [*zheng jian*] tem dimensões limitadas. As formas e o aspeto, os contrastes de cores, a distância e a inclinação variam em função da luz. As imagens refletidas num espelho aparecem e desaparecem simultaneamente seguindo as deslocações [dos corpos], em função do afastamento destes. Qualquer forma visível é suscetível de aparecer num espelho. Visto que as formas suscetíveis de produzir uma imagem refletida são inumeráveis, ultrapassam necessariamente o plano [do espelho]. Assim, mesmo quando corpos se encontram todos juntos no mesmo lugar, num espelho parecem separados.

B 23 C. Num espelho côncavo [*jian wei*], a imagem refletida é por vezes mais pequena e invertida, por vezes é aumentada e direita. A explicação reside na posição — além ou aquém — em relação ao centro [*zhong zhi wai nei*]. **E.** Espelho. Se [um corpo] está aquém do centro e aquele que olha no espelho está perto do centro, o que é refletido no espelho é grande e a imagem também parecerá aumentada; se [quem

olha] está longe do centro, o que é refletido no espelho é pequeno e a imagem também parecerá mais pequena e necessariamente direita. A elevação em relação ao centro determina a orientação direita [da imagem] prolongando a sua extensão retilínea. Se [um corpo] está além do centro e aquele que olha no espelho está perto do centro, o que é refletido no espelho é grande e a imagem também parecerá aumentada. Se [quem olha] está longe do centro, o que é refletido no espelho é pequeno e a imagem também parecerá mais pequena e necessariamente invertida. A convergência para o centro determina a orientação invertida [da imagem] prolongando a sua extensão retilínea.

B 24 C. Num espelho convexo [*jian tuan*], as imagens parecem ora pequenas ora aumentadas, mas são necessariamente direitas. A explicação reside em atingir [*de*]. **E.** Espelho [*jian*]. Quando aquele que olha no espelho está perto, o que é refletido no espelho será grande e a imagem também parecerá aumentada. Quando está longe, o que é refletido no espelho será pequeno e a imagem também parecerá pequena, mas necessariamente direita. Uma imagem deixa de ser direita por causa de uma oscilação.

B 25 C. Suportar um peso [*fu*] sem fletir. A explicação reside em resistência [*sheng*]. **E.** Suportar um peso. Uma barra horizontal de madeira que, submetida à ação de um peso, não flete, apresenta um grau de resistência superior a esse peso. Se ao deslocar para a direita o ponto de fixação da corda, sem nada acrescentar, ela fletir, o seu grau de resistência é inferior ao peso [aplicado].

Uma barra horizontal submetida à ação de um peso de um só lado fletirá necessariamente, pois os pesos em equilíbrio contrabalançavam-se [antes da pressão unilateral]. Se se restabelecer a posição horizontal, a secção inicial será curta e a extremidade será longa. Se se submeterem as duas a um peso equivalente, necessariamente a extremidade baixará, pois [antes de aplicar o peso] mantinha-se em equilíbrio.

B 26 C. Elevação e recolha são duas maneiras opostas [de indicar a mesma atividade]. A explicação reside em aligeirar [*bo*]. **E.** A elevação [*qie*] requer força. A tração automática [para baixo] não requer força. A esfera de ação não está necessariamente limitada aos objetos que se levantam, visto que se podem usar cordas para controlar a elevação. É como a

perfuração por meio de um punção. Na elevação, os objetos longos e pesados exercem uma pressão para baixo; os objetos curtos e leves deixam-se subir. Ganha-se em cima à medida que se perde em baixo. Se as cordas estiverem bem esticadas e os pesos em equilíbrio se contrabalançarem, o sistema funcionará corretamente. Na recolha [*shou*], à medida que os objetos em cima diminuem, os de baixo ganham terreno. Quando o equilíbrio entre os pesos termina para os objetos em cima, estes caem.

B 27 C. Certos objetos inclinados não são suscetíveis de ser endireitados. A explicação reside em escada [*ti*]. E. Um par de rodas superiores e um par de rodas mais pequenas, sem raios, constituem uma escada móvel. À frente, fixa-se um contrapeso a uma corda esticada. Durante o transporte, faz-se rolar o engenho deixando pender à frente a corda esticada com o contrapeso. À força de levantar esta escada, ela deslocar-se-á. Em geral, um contrapeso que não se levanta quando está em cima, que não se recupera quando desce e que não é submetido a uma pressão lateral, descerá em direção retilínea.

A sua trajetória será oblíqua quando encontrar um obstáculo. Se não se consegue fazer circular uma escada, é porque se segura demasiado direita. Nesse caso, colocar-se-á uma pedra ao nível do solo, mas se o contrapeso não descer, é por causa de uma falta de [uma manobra] lateral. A tração das cordas [deste tipo] de engenho é similar à tração que se exerce do centro de um barco para o deslocar transversalmente. [Um corpo pode] inclinar-se, opor-se, resistir ou manter-se rígido. Se deve permanecer inclinado de um lado, não se endireita.

B 28 C. Quando se fazem pilhas, é necessário necessariamente um suporte. A explicação reside em depositar materiais [*fei cai*]. E. Fazer pilhas [*tui*]. Entre os processos seguidos, colocam-se pedras lado a lado, fazem-se montões, dispõem-se de dois lados opostos uma após outra. Coloca-se um cubo de pedra a uma distância de 1 *chi* do solo e uma pedra de ancoragem por baixo; pendura-se uma correia por cima de modo que atinja exatamente o cubo de pedra.

Este último não cai porque há um suporte. Quando se fixa solidamente a correia para deslocar as pedras, obtém-se uma elevação. Quando se desaperta a correia, provoca-se uma tração automática [para

baixo]. Recolha é outro termo para indicar [a mesma operação] sem a modificar.

B 29 C. As mercadorias não têm valor intrínseco. A explicação reside em fazer comércio [*fan qi gu*]. **E.** Mercadorias [*mai*]. Ao dar moedas em contrapartida para comprar grão, pratica-se o comércio. Se [a soma] de moedas [necessária] para a compra do grão for leve, o seu valor não é elevado. Se [a soma] de moedas [necessária] para a compra do grão for pesada, o grão não é permutável. As moedas reais [em si mesmas] não comportam modificações. São [as condições] de compra do grão que são suscetíveis de modificações. Se as colheitas modificarem [as condições] de compra do grão, estas modificações repercutem-se também na moeda.

B 30 C. A equidade no comércio favorece as vendas. A explicação reside em fazer tábua rasa [*jin*]. **E.** Comércio [*gu*]. Faz-se tábua rasa no sentido em que se eliminam inteiramente os fatores que impedem as vendas. Uma vez eliminados, efetuar-se-ão vendas pois ter-se-ão fixado condições comerciais exatas. A equidade ou a iniquidade correspondem exatamente às exigências. É como quando, num país que sofreu uma derrota, se vende a casa, os filhos e se dão as filhas em casamento.

B 31 C. A falta de explicações suscita preocupações. A explicação reside em incerteza [*fu bi*]. **E.** Falta [*wu*]. Tem-se um filho no exército, sem se ter a certeza se está morto ou vivo. Soube-se que um combate teve lugar, mas ainda não se tem a certeza se está vivo. Anteriormente, não se estava preocupado, mas agora está-se.

B 32 C. Certos lugares ostentam nomes estabelecidos no passado, no decurso dos acontecimentos. A explicação reside em realidade concreta [*shi*].

E. Certos lugares [*huo*]. Sabe-se que A já não é B ou tem-se elementos para saber que A já não se encontra em B. Chama-se no entanto a B «Norte» vs «Sul». O tempo passa e dá-se por assente o que já se estabeleceu. Visto que inicialmente se chamou a B «região meridional», continua-se a chamá-la «região meridional» nos dias de hoje.

B 33 C. É absurdo [afirmar] que, na prática, bastaria reconhecer que se conhece ou que se não conhece. A explicação reside em ser desprovido de recursos [*wu yi*].

E. Conhecimento lúcido.

Quando se trata de avaliar a situação, a falta de conhecimentos lúcidos não constitui um recurso.

B 34 C. Necessariamente, a afirmação segundo a qual na dialética ninguém tem razão não é pertinente. A explicação reside na dialética.

E. Dizer ou afirmar.

Si o conteúdo de uma afirmação não é o mesmo, ele é diferente. Quando alguns afirmam que A é um cão e outros afirmam que A é um cachorro, isso equivale ao mesmo. É diferente quando alguns afirmam que A é um boi e outros afirmam que A é um cavalo. Se nem uns nem outros têm razão, não se trata de uma [oposição] dialética. A dialética, com efeito, supõe que alguns afirmem a e outros afirmem não-a; aqueles [cuja asserção] se revela pertinente têm razão.

B 35 E. Excluir casos em que não se cede a prioridade por cortesia é inaceitável. A explicação reside no próprio início.

C. Excluir. Abstém-se de ceder por cortesia a prioridade [a alguém de beber] vinho logo no início [de um convite], pois seria inaceitável cedê-la.

B 36 C. Certos aspetos inerentes a um objeto são conhecidos, outros são desconhecidos. A explicação reside no estar presente.

E. Ser inerente.

Uma pedra é um objeto, a dureza e a brancura são dois aspetos que coexistem numa pedra. É, portanto, possível que alguns dos seus aspetos sejam lucidamente conhecidos e que outros sejam desconhecidos.

B 37 C. Em certos casos, indicam-se dois aspetos inerentes a um objeto, que não são suscetíveis de desaparecer. A explicação reside em ter em conta dois aspetos ao mesmo tempo.

E. Certas indicações. Tu conheces A, que apresenta aspetos conhecidos, aos quais fiz anteriormente referência: [o conhecimento] é equivalente. Em contrapartida, se conheces A sem conhecer o aspeto ao qual fiz anteriormente referência, A [é conhecido] sob um único aspeto. Isto equivale a dizer que certos aspetos de um objeto são conhecidos lucidamente e outros são desconhecidos. Se conheces lucidamente um

objeto, podes indicá-lo de uma maneira pertinente. Se me transmitires o teu conhecimento relativo a um objeto, eu conhecê-lo-ei também.

Por uma indicação conjunta, consideram-se os dois aspetos do objeto. Ao colocá-los no mesmo plano, indicam-se corretamente [os dois aspetos] do objeto ao mesmo tempo. Se sustentas que é preciso indicar unicamente o aspeto da minha referência, sem poderes fazer referência ao aspeto ao qual não fiz referência, então não seremos capazes de indicar os dois aspetos por uma única indicação, não comunicaremos mutuamente o que pretendemos [exprimir] e as ideias parecerão incoerentes. Além disso, se o aspeto que se conhece de A coincidisse com A, e o aspeto que não se conhece de A coincidisse com A, então o conhecimento de A e o não-conhecimento de A seriam idênticos. Como se poderia assimilá-los afirmando que certos aspetos de um objeto são conhecidos lucidamente e outros são desconhecidos?

B 38 C. Não somos capazes de indicar tudo o que conhecemos. A explicação reside em: Primavera, um servo desaparecido, cachorro ou cão, objetos perdidos.

E. O que. É impossível indicar concretamente a morte de Chun. Não se sabe localizar um servo que desapareceu. Não se sabe lucidamente o que se nomeia por «cachorro» ou «cão». Quando um objeto é perdido, mesmo um artesão habilidoso não é capaz de o reproduzir [tal qual].

B 39 C. É um erro pretender que não se conhecem cães quando se conhecem cachorros. A explicação reside na equivalência.

E. Conhecimento lúcido.

Pois que conhecer cachorros é equivalente a conhecer cães, trata-se de um erro. Se não houvesse equivalência, não se trataria de um erro.

B 40 C. Replica-se após ter compreendido a ideia. A explicação reside em ignorar o que [o interlocutor] quer dizer.

E. Compreender.

Àquele que coloca a questão «Conheces o sentido de estanciar?», responderás: «Que quer dizer estanciar?» E o teu interlocutor: «Estanciar significa permanecer numa estalagem.» Então tomarás conhecimento disso. Se não perguntares o que quer dizer estanciar e responderes

levianamente: «Ignoro-o», cometes um erro. A resposta, além disso, deve corresponder ao tempo exigido pela questão. Ela pode ser, por exemplo, longa, profunda ou superficial; o seu teor deve ser adaptado ao interlocutor.

B 41 C. O lugar onde se habita, os habitantes, «onde se habita?» e «quem lá habita?»: trata-se de quatro pontos diferentes. A explicação reside no prévio.

E. Lugar. Uma casa e os edifícios interiores são lugares onde se habita. Os filhos de tal pessoa são os habitantes. Baseando-se nos habitantes, coloca-se uma questão a respeito de uma casa e dos edifícios interiores: «Onde se pode, então, habitar?» Considerando a casa e os edifícios interiores como um prévio, coloca-se uma questão sobre os habitantes: «Quem lá habita?» De facto, num caso, consideram-se os habitantes como um prévio para colocar uma questão sobre o lugar onde se habita; no outro caso, considera-se o lugar onde se habita como um prévio a fim de colocar uma questão sobre os habitantes.

B 42 C. Os cinco Agentes não predominam constantemente uns sobre os outros. A explicação reside nas circunstâncias propícias.

E. Cinco. Quando se combina água, terra e fogo, as chamas do fogo separam-se até à extinção. O fogo funde o metal, pois leva a melhor sobre ele. O metal aniquila o carvão de madeira, pois leva a melhor sobre ele. Quando se reúne madeira num armazém, a madeira separa a madeira. É como calcular em conjunto o número de alces e de peixes por uma simples estimativa das vantagens.

B 43 E. Uma falta é preferível ou deplorável em função do seu impacto nos ganhos ou nas reduções. A explicação reside nas circunstâncias propícias.

C. Falta. Prefere-se ou deplora-se considerando o que é mais nocivo para a vida e o que reduz a sua duração. Expliquemos [este princípio] perguntando o que se deveria amar mais: uma penúria ou então [um consumo] incessante? Em vez de consumir uma quantidade excessiva de milho-painço, seria por vezes preferível não dispor dele de todo, pois isso poderia revelar-se nocivo, como o efeito do vinho sobre os seres humanos. Além disso, o amor manifesta-se na compreensão e nos gestos

vantajosos que se fazem pelos seres humanos. Limitando-se à compreensão, não se garantirá, portanto, a ordem.

B 44 C. Reduzir sem prejudicar. A explicação reside no excesso.

E. Reduzir. Quem está saciado deveria recusar um excesso [de comida]. O que é justamente suficiente não prejudica. Se algo é potencialmente nocivo, é porque se está saciado. É como provocar um mau funcionamento do baço ao consumir carne podre até à náusea. Nalguns casos, além disso, antes de obter ganhos, sofre-se uma redução, como acontece com a febre no paludismo.

B 45 C. Conhecer sem tomar os cinco caminhos. A explicação reside na duração.

E. Conhecimento lúcido.

Vê-se com os olhos e os olhos veem graças [à luz] do fogo, enquanto o fogo não vê. Se se tomassem unicamente os cinco caminhos, já não se conservaria adequadamente a lucidez após uma certa duração. Ver com os olhos é como ver graças [à luz] do fogo.

B 46 C. O fogo é necessariamente quente. A explicação reside no olhar.

E. Fogo. Não se qualifica o fogo como quente porque se considere o seu calor como inerente a nós mesmos. É como olhar para o sol.

B 47 C. Conhece-se o que não se conhece. A explicação reside em tomar uma opção com base nos nomes.

E. Conhecimento lúcido.

Após ter misturado objetos que alguém conhece com objetos que não conhece, interroga-se essa pessoa de modo a que ela seja obrigada a admitir: «Conheço x, não conheço y.» Ser, ao mesmo tempo, capaz de tomar uma opção e de excluir, é conhecer algo em dois planos.

B 48 C. A inexistência não depende necessariamente da existência. A explicação reside no conteúdo de uma afirmação.

E. Inexistência. Se algo já não existe, é porque existia antes de se tornar inexistente. Por outro lado, se o colapso do céu não existe, é porque nunca existiu; logo, não existe.

B 49 C. Quando se desenvolve uma reflexão, dissipam-se as dúvidas. A explicação reside no existir ou não existir.

E. Desenvolver.

Duvidar é carecer de razões para avançar uma afirmação. Neste momento, Zang está prestes a morrer. É legítimo supor que se Chun contrair [a mesma doença], ela irá também morrer.

B 50 C. Um fenómeno iminente não é suscetível de ser perfeitamente regulado, o que não impede que nos possamos aplicar. A explicação reside nas circunstâncias propícias.

E. Iminente. Os fenómenos iminentes assemelham-se àqueles que ocorreram. Por toda a necessidade, um fenómeno iminente vai ter lugar, mas se for o seu fim que está iminente, ele chegará necessariamente ao fim. Um fenómeno iminente chegará ao fim sob condição de nos aplicarmos. É necessário aplicarmo-nos para que um fenómeno chegue ao fim.

B 51 C. Quando se mantém algo em equilíbrio, pode partir-se ou não. A explicação reside em manter em equilíbrio.

E. Em equilíbrio. Para equilibrar [o peso] de um cabelo, é preciso suspender algo leve; se o cabelo se parte, é porque não foi mantido em equilíbrio. Quando se mantém o equilíbrio, o que é suscetível de se partir não se parte.

B 52 C. Os justos princípios de Yao sobrevivem nos nossos dias, mas remontam à Antiguidade, ou seja, a uma época diferente. A explicação reside em princípios considerados justos para duas [épocas].

E. Yao e uma garça.

Em certos casos, designa-se [um objeto / um aspeto] aos outros por um nome; noutros casos, designa-se por meio da entidade concreta. Quando se faz referência a um amigo que é um rico mercador, designa-se aos outros por um nome. Quando se indica uma garça particular, designa-se por meio da própria entidade.

Yao é ainda hoje reputado pelos seus justos princípios, mas os seus conteúdos concretos remontam à Antiguidade. (É como um perigo às portas das fortificações e nos armazéns.)

B 53 C. Um cachorro é um cão, mas matar cachorros não é matar cães é aceitável. A explicação reside no ser equivalente.

E. Cachorro. Um cachorro é um cão. Afirmar que se mata um cão [a propósito de um cachorro] é aceitável. É como duas coxas.

B 54 C. Fazer com que a grande sala do palácio se embeleze. A explicação reside no fazer com que.

E. Fazer com que. Dar ordens é fazer com que [se executem]. Que eu obedeça ou não, faz-se em todo o caso com que [eu me aplique]. Que a grande sala se embeleze ou não, em todo o caso faz-se com que ela se embeleze.

B 55 C. A grandeza de Jing reside na fragilidade de Shen. A explicação reside no ser acessório.

E. Jing. Shen serve de acessório a Jing. Assim, a fragilidade de Shen não implica a fragilidade de Jing. É como a relação entre uma unidade e cinco.

B 56 C. Imagina-se que uma coluna é cilíndrica sem ter conhecimentos [precisos] a respeito do que se imagina. A explicação reside em ter uma ideia.

E. Imaginar. Quando se vê que uma coluna é efetivamente cilíndrica, não se constata nenhuma mudança em relação à ideia que se tinha dela. A intuição permite ter uma ideia das características [de algo] antecipadamente. Por outro lado, a ideia de que uma coluna seria mais leve do que uma haste de losna seria muito curiosa.

B 57 C. As ideias potencialmente realizáveis por meio de um martelo não são conhecíveis de uma maneira definitiva. A explicação reside na funcionalidade e em ultrapassar o modelo padrão.

E. Martelo. Um suporte de percussão e um martelo servem ambos para moldar calçado: é o seu aspeto funcional. Completar calçado com decorações, ultrapassando [as funções comuns] de um martelo, bem como completar calçado por meio de um martelo, ultrapassando [as suas funções comuns] para o decorar, é ultrapassar o modelo padrão [de fabrico].

B 58 C. 1 é menos do que 2, mas mais do que 5. A explicação reside em estabelecer marcos fixos.

E. 1. 5 contém 1, 1 contém 5, 10 é 2.

B 59 C. A menos que se obtenham duas partes iguais, evitar-se-á cortar, de modo a que não se inicie o processo. A explicação reside na extremidade.

E. A menos que. Quando se corta em duas partes iguais, começa-se por tomar a secção anterior. A secção anterior encontrar-se-á então no centro da secção que não está dividida em dois, como se fosse uma extremidade. Se as secções anterior e posterior forem tomadas, a extremidade tornar-se-á então o centro. Quando se corta, deve ser possível obter duas partes iguais. Caso contrário, se não se obtiverem duas partes iguais, não se pode cortar.

B 60 C. Um fenómeno é suscetível de não ter lugar, mas uma vez que tenha tido lugar, já não é apagável. A explicação reside no ter sido tal.

E. Um fenómeno é suscetível de não ter lugar. Tendo agora deixado que ocorra, ocorreu num momento preciso e já não é suscetível de não ter tido lugar, quer a sua duração seja limitada ou ilimitada.

B 61 C. Formar uma linha reta sem ser suscetível de se desviar. A explicação reside no esférico.

E. Formar uma linha reta. Uma bala suspensa num fio indica exatamente a vertical em qualquer ponto, pois é esférica.

B 62 C. No espaço, avança-se, mas nada é próximo enquanto tal. A explicação reside em cobrir uma extensão.

E. Espaço. Quando não se pode fazer referência a uma porção bem delimitada, [fala-se] de espaço [em geral]. Ao avançar, os viajantes cobrem primeiro uma extensão próxima, depois cobrem uma extensão longínqua.

B 63 C. Uma viagem de longa distância requer uma certa duração. A explicação reside no antes e depois.

E. Viajar. Necessariamente, os viajantes encontram-se primeiro na proximidade, depois afastam-se. O facto de estar longe ou perto diz

respeito à distância. O antes e o depois dizem respeito à duração. As viagens que as pessoas empreendem a longa distância requerem necessariamente uma certa duração. (Esta pode ser limitada ou ilimitada).

B 64 C. Objetos que se conformam a um modelo único assemelham-se globalmente, como quadrados que se correspondem. A explicação reside no quadrado.

E. Único. Apesar das suas diferenças, as características dos quadrados baseiam-se todas globalmente no [mesmo] modelo. Quer sejam de madeira ou de pedra, isso não impede que se correspondam enquanto quadrados, pois as suas características derivam globalmente do quadrado. O mesmo se aplica a todas as coisas.

B 65 C. Fazer referência a aspetos arbitrários não permite conhecer as diferenças. A explicação reside no ser provido de.

E. Mesmo que os bois e os cavalos sejam diferentes, não é pertinente sublinhar que os bois são providos de dentes e que os cavalos são providos de uma cauda para explicar que os bois não são cavalos. De facto, ambos são providos disso; não é que uns sejam providos e os outros desprovidos. Se se afirma que os bois e os cavalos não pertencem à mesma espécie com base no facto de os bois serem providos de cornos, enquanto os cavalos são desprovidos deles, efetivamente não se trata da mesma espécie. Se não se faz referência ao facto de os bois serem providos de cornos e os cavalos desprovidos para inferir que não pertencem à mesma espécie, far-se-á referência a aspetos arbitrários, do mesmo género que os dentes para os bois e a cauda para os cavalos.

B 66 C. Bois e cavalos não são bovinos: é ao mesmo tempo aceitável e inaceitável. A explicação reside no considerar conjuntamente.

E. Uma vez que alguns não são bovinos, dizer que não são bovinos é aceitável. Por outro lado, uma vez que alguns não são bovinos e outros são bovinos, dizer que são bovinos é aceitável. Logo, o enunciado bois e cavalos não são bovinos não é totalmente aceitável e [o enunciado] bois e cavalos são bovinos também não é totalmente aceitável. De facto, é aceitável para alguns e inaceitável para outros. Assim, o enunciado não é aceitável [dizer que] bois e cavalos são bovinos também não é aceitável. Além disso, se os bois não contam por dois e os cavalos não contam por dois, pois são os bois e os cavalos que contam por dois, então os bois

não são não-bovinos; os cavalos não são não-equinos; os bois e os cavalos não são nem bovinos, nem equinos. Isto não coloca qualquer problema.

B 67 C. A-B, A-B são equivalentes a A-B. A explicação reside no ser diferente.

E. A. Na retificação dos nomes, utiliza-se A para B se A for aceitável para B. Quando se utiliza A para A, limita-se a A. Quando se utiliza B para B, limita-se a B. [Neste caso], não é aceitável utilizar A para B. Mas se A se aplica também a B, é também aceitável utilizar A para B. A e B limitam-se a A e B. Neste caso, se se utiliza A para B, então A aplica-se também, além disso, a B.

B 68 C. Dirigir o canto e harmonizar-se fazem parte do mesmo processo. A explicação reside no mérito.

E. Se se dirigir o canto sem falha, espalhar-se-á por todo o lado como a erva. Harmoniza-se sem falha quando se é exortado. Não se tem o direito de desistir. Dirigir sem harmonizar implica que já não se aprende nada. Um saber limitado diminuirá ulteriormente quando não se aprende. Harmonizar sem dirigir implica que nada se ensina. Se, apesar do saber [que se possui], não se ensina, os seus méritos estão destinados a cair no esquecimento. Se exortares alguém a roubar uma peça de roupa, a tua falta é mais grave do que a [do ladrão]; mas se exortares alguém a oferecer vinho, o teu mérito é maior do que o [do servo].

B 69 C. Quando se ouve dizer que o que não se conhece é como o que se conhece, conhecer-se-ão ambos. A explicação reside em comunicar a informação.

E. Ouvir dizer. Conhece-se o que se encontra no exterior de uma casa, mas não se conhece o que se encontra no interior. Alguém diz: «A cor do que se encontra no interior da casa é como a cor deste objeto aqui». Ou seja, o que não se conhece é como o que se conhece. Assemelha-se a algo branco ou antes preto? Se a cor do objeto em questão é como a do outro, que é branco, será necessariamente branco. Ora, uma vez que se sabe muito bem que a cor do objeto em questão é como a de um objeto branco, saber-se-á então muito bem que ele é branco. Os nomes permitem apreender corretamente o que não se conhece por meio do que está claramente adquirido. Não se utiliza o que

não se conhece para suscitar dúvidas a respeito do que está claramente adquirido. É como utilizar o *chi* para medir um comprimento que não se conhece. O conhecimento do que é exterior adquire-se por experiência direta. O conhecimento do que está no meio da casa adquire-se por explicação.

B 70 C. Considerar todas as palavras como absurdas é um absurdo. A explicação reside nas palavras de alguém.

E. Considerar. «O absurdo é inaceitável.» Se estas palavras, pronunciadas por alguém, são aceitáveis, é porque não são absurdas. Existem, portanto, [palavras] aceitáveis. Se as palavras dessa pessoa são inaceitáveis, cai-se necessariamente num ilogismo ao considerá-las pertinentes.

B 71 C. Se não empregarmos os nomes com precisão, as nossas mensagens serão inaceitáveis. A explicação reside na inversão de sentido.

E. Precisão. Empregar o termo garça para A é aceitável, mesmo que seja excluído que um homem seja uma garça. Por outro lado, é inaceitável empregar os termos indiferenciadamente, confundindo A e B. Quem emprega os termos desta forma não encontrará nenhum objeto preciso correspondente aos termos que emprega. Os termos que empregamos veiculam uma mensagem sob condição de corresponderem a objetos precisos, caso contrário nenhuma mensagem será veiculada.

B 72 C. A falta de limites não impede a universalidade. A explicação reside no preencher ou não.

E. Sem [limite]. [Objeção]. Se o Sul tem limites, pode ser globalmente ocupado; se não tem limites, não pode ser globalmente ocupado. Se for impossível saber de uma maneira definitiva se tem limites ou não, é impossível saber de uma maneira definitiva se pode ser globalmente ocupado. Uma vez que é impossível saber de uma maneira definitiva se os homens o podem preencher ou não, é necessariamente impossível saber de uma maneira definitiva se os homens podem ser considerados na sua globalidade.

Assim, que os homens possam ser amados na sua globalidade é necessariamente absurdo. [Refutação]. Se os homens não preenchem o que é ilimitado, é porque existe um limite de homens. Ora, o facto de

considerar na sua globalidade o que tem limites não coloca qualquer problema. Por outro lado, se eles preenchem o que é ilimitado, então o ilimitado pode ser considerado na sua globalidade. O facto de considerar o ilimitado na sua globalidade também não coloca qualquer problema.

B 73 C. Não se conhece o seu número, mas sabe-se que se trata da globalidade. A explicação reside naqueles que formulam a pergunta.

E. Não [conhecer]. [Pergunta]. Se não se conhece o número [das pessoas], como se sabe que amar o povo implica que se o considere na sua globalidade? [Resposta]. Efetivamente, aqueles que formulam esta pergunta excluem-se a si mesmos. No entanto, se a pergunta diz respeito aos homens na sua globalidade, ama-se então na sua globalidade aqueles que são objeto da pergunta. Assim, o facto de não conhecer o seu número, mas de saber que, quando os amamos, os consideramos na sua globalidade, não coloca qualquer problema.

B 74 C. Não saber onde se encontram não impede de os amar. A explicação reside no luto pelos seus filhos.

E. [Em falta]

Livro X

capítulos 41 e 43

B 75 C. É absurdo considerar a benevolência como pertencente à interioridade e o sentido do justo como pertencente à exterioridade. A explicação reside nos aspetos complementares.

E. Benevolência. Ser benevolente é amar. Ser justo é proporcionar vantagens. Por um lado, ama-se e proporcionam-se vantagens; por outro lado, recebe-se amor e vantagens. Amar e proporcionar vantagens não dizem respeito respetivamente à interioridade e à exterioridade; aqueles que recebem amor e vantagens também não se situam respetivamente no interior e no exterior.

Fazer referência à benevolência como pertencente à interioridade e ao sentido do justo como pertencente à exterioridade, distinguindo nitidamente aqueles que recebem amor daqueles que recebem

vantagens, é arbitrário. É como se se tivesse o olho esquerdo protuberante e o olho direito encovado.

B 76 C. Aprender é útil. A explicação reside naqueles que criticam.

E. Aprender. Se se pensa que [alguém] ignora que é inútil aprender e se o informa a esse respeito para que saiba que é inútil aprender, está-se, de facto, a ensinar-lhe algo. É absurdo pensar que é inútil aprender e ensiná-lo.

B 77 C. A aceitabilidade ou não das críticas não depende do seu número. A explicação reside no ser refutável.

E. Quando se trata de avaliar a aceitabilidade de uma crítica, se se julga que um princípio é criticável, embora seja objeto de numerosas críticas, estas são legítimas. Por outro lado, se o princípio em questão não for criticável, devem refutar-se as críticas, por mais raras que sejam. Ora, a tese de que certas críticas seriam inaceitáveis porque são demasiado numerosas assemelha-se a um preconceito sobre o valor da brevidade [enquanto tal] vs. a extensão.

B 78 C. Contestar a ação de criticar é um absurdo. A explicação reside no impossível de contestar.

E. Quando se contesta a ação de criticar, não se contesta a própria crítica. A ação de criticar enquanto tal não é, portanto, contestável. É forçoso constatar que, como não é contestável, não se tem de contestar a ação de criticar.

B 79 C. Uma coisa atinge ou não atinge um grau superlativo. A explicação reside em relação a uma propriedade dada. E. Uma coisa é a mais longa se nada for mais longo do que ela. É a mais curta se nada for mais curto do que ela. Num caso como no outro, nada lhe é superior no que respeita a uma certa propriedade.

B 80 C. Adota-se uma posição inferior a fim de chegar a um nível superior. A explicação reside no pântano.

E. Adotar. Os estatutos elevados vs. inferiores são julgados em termos de bem ou de mal. Não é como no caso das montanhas vs. os pântanos. Quando uma posição inferior é melhor do que uma posição superior, a inferioridade será qualificada de superior.

B 81 C. A-A é equivalente a A. A explicação reside no não se demarcar.

E. Não. Em A-A, encontra-se A mais A. Ora, A limita-se a A e não se limita a A. Logo, A não se limita. Não se limitando, A não se limita a si próprio. Ora, A não se limita a A e limita-se a A conjuntamente. Logo, a explicação do facto de A se limitar é equivalente à do facto de A não se limitar.

Capítulo 44

A melhor opção

44.1 O amor que o Céu tem pelos seres humanos é muito mais amplo do que o dos Sábios. Ele oferece aos seres humanos vantagens mais generosamente do que os Sábios. O amor que os grandes homens têm pelos homens comuns é muito mais amplo do que o que recebem destes últimos. Eles oferecem vantagens aos homens comuns mais generosamente do que as que recebem destes últimos.

44.2 Privilegiar Zang enquanto parente e amá-lo não é amar os pais. Privilegiar Zang enquanto parente e proporcionar-lhe vantagens não é proporcionar vantagens aos pais. Quando se têm desejos musicais para os filhos porque se espera que a música lhes traga vantagens, é porque se os ama. No entanto, visar os prazeres musicais para os filhos porque se consideram como vantagens para eles, não lhes proporciona nenhuma vantagem real.

44.3 Por definição, uma avaliação consiste em pesar [as consequências] pesadas vs. leves [de uma decisão] para o organismo. No momento em que se avalia, não se é nem a favor nem contra algo, pois para avaliar é preciso dar provas de ponderação.

Fazer-se amputar um dedo a fim de salvar o pulso é optar pela vantagem maior e pelo mal menor. Ora, optar pelo mal menor não é optar pelo mal, mas sim optar pelo que é mais vantajoso. As opções são oportunidades que se agarram. Quando se confronta com salteadores, tem-se vantagem em deixar-se amputar um dedo a fim de poupar o corpo. O mal reside no facto de se estar confrontado com salteadores. Quando as vantagens da amputação de um dedo são equivalentes às da

amputação de um pulso para o mundo, não há escolha a fazer. Quando a vida e a morte comportam as mesmas vantagens, não há escolha a fazer.

Matar um único ser humano para salvar o mundo não é matar os seres humanos para trazer vantagens ao mundo. Por outro lado, deixar-se matar a fim de salvar o mundo é, de facto, deixar-se matar para trazer vantagens ao mundo.

Por definição, visar consiste em pesar [as consequências] pesadas vs. leves [de uma decisão] com um fim preciso. Visar um fim não é realizá-lo. Quando se visa evitar o pior, opta-se pelo mal menor. Visar a aplicação dos justos princípios não é aplicá-los.

44.4 Pretende-se que aqueles que agem como tiranos se inspirariam no Céu, quando é por causa da sua própria natureza. Ora, não é legítimo invocar em vão o Céu para justificar tiranias. Várias ideias feitas que se defendem obstinadamente já implicam atos concretos, de modo que contribuímos para as defender. Os atos decorrentes das ideias que defendemos constituirão então um pretexto sólido para os nossos atos [posteriores]. Se as ideias feitas que defendemos obstinadamente ainda não deram origem a atos concretos, mas contribuímos para as defender, elas consolidar-se-ão por causa dos nossos atos. Aqueles que, por causa da sua própria natureza, nos tiranizam em nome do Céu, impõem uma inversão de valores ao normalizarem as suas anomalias.

44.5 Não se opta pela vantagem maior porque não se pode passar sem ela, enquanto se opta pelo mal menor porque não se pode passar sem ele. Ao optar pelo que ainda não se possui, opta-se pela vantagem maior. Ao renunciar ao que já se possui, opta-se pelo mal menor.

44.6 Por definição, a hierarquização das relações consiste em atribuir com justiça uma importância maior ao que o merece em relação ao que merece menos. Uma conduta virtuosa, os soberanos e os superiores, os idosos, os pais e os membros da família merecem todos muita importância. Considerar-se-ão os mais velhos como importantes sem, no entanto, privar os jovens da sua importância, pois se o laço de parentesco é importante, atribui-se-lhe importância; se não for importante, não se lhe concederá importância. Certamente, não se pode conceder uma importância menor a laços de parentesco muito estreitos. É preciso

atribuir a justa importância aos pais. Não temos de julgar a sua conduta, mas prestamos-lhe atenção.

44.7 Atribuir importância a Yu em benefício do mundo inteiro é também benéfico para Yu. Atribuir importância ao amor de Yu em benefício do mundo inteiro implica que o amor dos homens é também benéfico para Yu. A importância que se atribui a Yu não se estende ao mundo inteiro, enquanto o alcance das suas ações se estende ao mundo inteiro. É como o ódio contra os salteadores, que não se estende ao mundo inteiro, enquanto o alcance das suas ações se estende ao mundo inteiro.

44.8 O amor pelos homens não nos exclui a nós próprios, pois fazemos parte integrante do objeto desse amor. Uma vez que fazemos parte do objeto do amor, este estende-se a nós próprios. Tendo em conta a hierarquia das relações humanas, o amor por nós próprios provém do amor pelos homens.

44.9 Os Sábios odeiam a decadência e os vícios mais do que os perigos ou as dificuldades. Vivem de uma maneira fisicamente correta sem vacilar, pois aspiram ao que é vantajoso para os homens e odeiam o que lhes é prejudicial. Os Sábios não favorecem a sua própria casa acumulando riquezas; não tratam com favoritismo os assuntos dos seus filhos. O modelo dos Sábios consiste em colocar em segundo plano os pais após a sua morte a fim de agir em benefício do mundo inteiro. Certamente, tem-se por tarefa dar importância aos seus pais; no entanto, ao colocá-los em segundo plano após a sua morte, aplicar-se-á de corpo e alma a desenvolver iniciativas vantajosas. Se tal desenvolvimento tiver em conta os graus de importância, mas não a hierarquia no plano relacional, corre-se o risco de agir em favor próprio.

44.10 Existe um reportório de ditos, entre os quais Um cavalo branco não é um cavalo e Potros amarrados nunca tiveram mãe. Trata-se de afirmações absurdas, tal como Matar um cachorro não é matar um cão.

44.11 O amor-próprio de Zang não tem por fim o amor-próprio dos homens. No entanto, a importância que se concede aos homens não nos exclui a nós próprios. No amor, não se têm em conta os graus de importância. Gabar-se não é um talento. O justo é vantajoso, o injusto é prejudicial.

44.12 Ter bens num cavalo de Qin implica que se têm bens num cavalo e que se conhece a sua proveniência.

44.13 Convém aprender as seguintes generalidades a respeito do amor ao próximo: o amor por numerosas gerações é equivalente ao amor por algumas gerações; o amor universal a seu respeito supõe também uma equivalência; o amor pelas gerações passadas e futuras é idêntico ao amor pelos homens da geração atual.

44.14 Alegramo-nos com o que é vantajoso para toda a gente. Para os Sábios, o que conta é o amor e não as vantagens. Estas palavras carecem de amplitude e revestem apenas um valor provisório, de modo que exprimem um ponto de vista antitético ao de Mozi. Mesmo que já não houvesse ninguém no mundo, as suas palavras subsistiriam.

44.15 Desejar algo porque não se pode passar sem isso não é desejá-lo verdadeiramente. Matar Zang por uma falta específica não implica que se matará Zang em todos os casos. Matar salteadores por uma falta específica não implica que se matarão salteadores em todos os casos.

44.16 A forma circular de um pequeno círculo é a mesma que a de um grande círculo. Um desvio de 1 *chi* não é diferente de um desvio de 1000 *li*. A sua semelhança enquanto desvios, de facto, diz respeito à distância.

44.17 Um disco semilunar particular é de jade, mas a ideia de um disco semilunar não é idêntica à ideia do jade. Uma coluna particular é de madeira, mas a ideia de uma coluna não é idêntica à ideia da madeira; a ideia diz respeito antes à madeira da coluna em questão. A ideia relativa aos dedos de um homem não é idêntica à ideia de um homem. Por outro lado, a ideia de capturar caça é idêntica à ideia de caçar animais.

44.18 As intenções e as realizações constituem uma oposição dialética, pois nem sempre estão correlacionadas. Quando se trazem vantagens aos homens, age-se em benefício dos homens enquanto tais. Quando se enriquecem homens, não se age em benefício dos homens enquanto tais. Ao enriquecer homens, visa-se apenas o benefício de alguns: enriquecem-se homens. Quando se mantém a ordem entre os homens, faz-se também em benefício dos espíritos. Quando se trazem vantagens a um só ser humano a fim de obter recompensas e uma boa

reputação, não é óbvio que se tragam vantagens aos homens a fim de obter recompensas e uma boa reputação, mesmo que isso não implique que não haja nada de apreciável para os homens.

44.19 Sabe-se muito bem que não basta trazer vantagens aos pais uma única vez para se ver atribuída a piedade filial. No entanto, não se consegue dar conta de que as vantagens destinadas aos pais não são para si mesmo.

Sabe-se muito bem que existem salteadores nesta geração, mas ama-se esta globalmente. Sabe-se que existem salteadores numa casa, o que não implica que eles preencham globalmente a casa. Sabe-se que apenas um de dois homens é um salteador. Embora não haja senão um salteador, se não se souber onde ele se encontra, odeia-se também o seu companheiro.

44.20 Todos os Sábios consideram [a correspondência] entre os nomes e as entidades como um objetivo prioritário para a humanidade. Ora, aos nomes não correspondem necessariamente entidades. Suponhamos que se parte uma pedra branca: a globalidade [dos seus fragmentos] será toda igualmente branca. Mas se a pedra for grande, eles não serão todos igualmente grandes. Eis alguns elementos para abordar a questão com simplicidade.

Quando se nomeia um objeto com base na sua forma e nas suas características visíveis, é necessário conhecer alguns dos seus aspetos, de modo que se conhecerá o objeto em questão. Quando não se pode nomear uma entidade com base na forma e nas características visíveis, esta é suscetível de ser conhecida mesmo que não se conheçam alguns dos seus aspetos.

Em todos os casos em que se nomeia com base no lugar que se habita ou para o qual se desloca, aqueles que se encontram nos seus confins são todos visados; aqueles que deixaram o lugar em questão, por conseguinte, já não são visados. Vila, aldeia, Qi e Jing são todos exemplos de denominações que se baseiam no lugar que se habita ou para o qual se desloca. Montanha, colina, casa, templo são todos exemplos de denominações que se baseiam em formas e características visíveis.

44.21 Há uma diferença entre ter um conhecimento lúcido e ter uma ideia. São semelhantes ou idênticas as entidades que estão em dobro,

estão agrupadas, estão ligadas, pertencem à mesma categoria, classe ou espécie, têm o mesmo nome, são da mesma localidade, estão associadas, são suscetíveis de ser afirmadas como tais, são suscetíveis de ser descritas de uma certa maneira, têm as mesmas raízes.

A diferença reside no facto de as entidades serem suscetíveis de ser negadas como tais ou não serem suscetíveis de ser descritas de uma certa maneira. Consideram-se ora semelhantes ora diferentes as entidades que comportam aspetos diferentes.

Convém enumerar quatro casos: primeiro, *a* implica *b*; segundo, *a* não implica *b*; terceiro, transpõe-se; quarto, coloca-se a ênfase em certos elementos.

44.22 O mestre [diz]: «Aprofunda o que é preciso aprofundar, trata superficialmente o que é superficial, desenvolve o que é preciso desenvolver, reduz o que é preciso reduzir. Examina depois a ordem das coisas por comparação, até chegares a designá-las perfeitamente. Posteriormente, examina os sons e determina convenientemente os nomes. Com base na realidade, retifica-os novamente.»

44.23 Os homens possuem os meios concretos de dominar os seus desejos e aversões. No entanto, quando se está confrontado com uma multidão de eventos inesperados que fazem nascer desejos e aversões, não se tem a certeza de os dominar concretamente.

44.24 A solicitude dos Sábios é um grande curso de água. Pode-se ser benevolente sem amar para vantagem [de todos]. O amor que comporta vantagens nasce de um trabalho de reflexão. Outrora, faziam-se reflexões de uma maneira totalmente diferente de hoje. Outrora, amavam-se os homens de uma maneira totalmente diferente de hoje.

O amor por Huo enquanto ser humano particular nasce de uma reflexão centrada nas vantagens para Huo, e não naquelas para Zang. Por outro lado, o amor por Zang enquanto ser humano particular nasce de uma reflexão centrada nas vantagens para Zang, e não naquelas para Huo. Não se consegue renunciar a amá-los, mesmo que isso permitisse ao mundo inteiro tirar vantagens disso.

Outrora, dava-se provas de saber-fazer e de parcimónia de uma maneira totalmente diferente de hoje. Apesar das honras que se prestam

ao Filho do Céu, as vantagens que ele traz aos homens não são mais generosas do que aquelas que provêm das pessoas comuns. Dois filhos servem os seus pais. Um tem a sorte de ter uma boa colheita, o outro tem o azar de ter uma má colheita, mas comportam-se de uma maneira equivalente para com os seus pais. A conduta do primeiro não é de modo algum melhor [do que a do segundo], não a ultrapassa. As circunstâncias exteriores não têm qualquer impacto na generosidade das vantagens que proporcionamos [a outrem].

Suponhamos que a morte de Zang prejudicasse o mundo inteiro: ajudaríamos e apoiaríamos Zang dez mil vezes mais [do que outros indivíduos], mas o nosso amor por ele não seria por isso mais profundo.

44.25 Um homem grande assemelha-se a um homem pequeno pois as suas características visíveis assemelham-se, daí a sua semelhança. Dedos e cabeça são diferentes no homem: as partes do corpo humano não têm características idênticas, daí a sua diferença. Uma espada *jiang* é diferente de uma espada *ting*. Nomeiam-se as espadas com base na sua forma e nas suas características visíveis. A sua forma não é idêntica, daí a sua diferença. A madeira do choupo assemelha-se à madeira do pessegueiro.

Em todos os casos em que se nomeia um objeto sem fazer referência à quantidade e ao número, ao parti-lo, a globalidade [dos seus fragmentos, das suas porções] será ainda o objeto em questão. Mas então, mesmo que um dedo humano não seja um ser humano, o dedo de um ser humano permite inferir a presença de um ser humano. A face de um cubo não é o cubo, mas a face de madeira de um cubo é a madeira do cubo. O espírito de um ser humano não é um humano, mas o espírito de um irmão mais velho é o irmão mais velho.

44.26 Três condições são necessárias e suficientes para que [proposições] tomem forma. Formam-se proposições tendo em conta certas causas, desenvolvem-se segundo princípios, fazem-se progredir por categoria ou por analogia. Não é legítimo sustentar uma proposição sem compreender claramente de que causa toma forma. Sem uma via, os homens carecerão de terreno para progredir. Mesmo que sejam dotados de pernas e braços robustos, enquanto a via não lhes for clara, chocarão com obstáculos que os bloquearão apesar dos seus apoios. Quando se

trata de fazer progredir proposições por categoria ou por analogia, se estas forem sustentadas sem se compreender claramente a categoria ou a analogia em questão, chocar-se-á necessariamente com obstáculos.

44.27 Assim, proposições exageradas e excessivas são análogas a tambores solenes. Os Sábios agem em benefício do mundo inteiro. Comportamo-nos de uma maneira análoga quando dissipamos a confusão. Alguns vivem muito tempo, outros morrem jovens, mas as vantagens que trazem ao mundo são equivalentes. A analogia diz respeito à reputação ou renome. Num dia nascem centenas de milhares de seres, mas o amor não é por isso mais profundo. Este fenómeno é análogo à aversão pelos males. O amor por duas gerações tem certamente em conta os graus de importância, mas é equivalente [ao amor por uma única geração]. Este fenómeno é análogo a serpentes que se entrecruzam.

Mesmo que o amor para com os homens seja equivalente, identifica-se um para o matar. Este caso é análogo a um rato no seu buraco subterrâneo. Uma benevolência limitada pode ter um impacto equivalente a uma grande benevolência. A sua analogia diz respeito à extensão. Em geral, ao desenvolver iniciativas vantajosas, extirpam-se os males. Este fenómeno é análogo à ação de bloquear fugas de água. Atribui importância aos teus pais. Não julgues a sua conduta, mas presta-lhe atenção, de uma maneira análoga a um poço à beira de um rio. Pode aprender-se a não agir em favor próprio de uma maneira análoga à [aprendizagem] das atividades de caça.

Não se amam os homens pela própria reputação. Comportamo-nos de uma maneira análoga quando acolhemos viajantes. O amor pelos pais de outrem é como o amor pelos seus pais. A analogia reside no facto de se dar provas de diligência. O amor universal é equivalente ao amor único, de uma maneira análoga a serpentes mortas.

Capítulo 45

Opções menores

45.1 A dialética visa distinguir claramente o verdadeiro do falso, analisar a lógica da ordem e da desordem, esclarecer os pontos de semelhança e de diferença, examinar os princípios relativos aos nomes e às entidades, fazer o balanço sobre as vantagens e as desvantagens e, portanto, resolver as incertezas e as dúvidas. Descrevem-se as tendências gerais dos dez mil existentes. De uma maneira discursiva, procura-se identificar formas verbais comparáveis na sua variedade. Pelos nomes, faz-se referência a entidades; pelas proposições, exprimem-se ideias; pelas explicações, extraem-se causas. Ao fazer valer analogias ou categorias, opta-se [por uma tese] ou admite-se a mesma. Não se criticará nos outros um ponto de vista que nos pertence. Não se procurará nos outros um ponto de vista que nos é estranho.

44.19 Sabe-se muito bem que não basta trazer vantagens aos pais uma única vez para que se veja atribuída a piedade filial. No entanto, não se consegue dar conta de que as vantagens destinadas aos pais não são para si mesmo.

Sabe-se muito bem que existem salteadores nesta geração, mas ama-se esta globalmente. Sabe-se que existem salteadores numa casa, o que não implica que eles preencham globalmente a casa. Sabe-se que apenas um de dois homens é um salteador. Embora não haja senão um salteador, se não se souber onde ele se encontra, odeia-se também o seu companheiro.

44.20 Todos os Sábios consideram [a correspondência] entre os nomes e as entidades como um objetivo prioritário para a humanidade. Ora, aos nomes não correspondem necessariamente entidades. Suponhamos que se parte uma pedra branca: a globalidade [dos seus fragmentos] será toda igualmente branca. Mas se a pedra for grande, eles não serão todos igualmente grandes. Eis alguns elementos para abordar a questão com simplicidade.

Quando se nomeia um objeto com base na sua forma e nas suas características visíveis, é necessário conhecer alguns dos seus aspetos, de modo que se conhecerá o objeto em questão. Quando não se pode nomear uma entidade com base na forma e nas características visíveis,

esta é suscetível de ser conhecida mesmo que não se conheçam alguns dos seus aspetos.

Em todos os casos em que se nomeia com base no lugar que se habita ou para o qual se desloca, aqueles que se encontram nos seus confins são todos visados; aqueles que deixaram o lugar em questão, por conseguinte, já não são visados. Bourgade, aldeia, Qi e Jing são todos exemplos de denominações que se baseiam no lugar que se habita ou para o qual se desloca. Montanha, colina, casa, templo são todos exemplos de denominações que se baseiam em formas e características visíveis.

44.21 Há uma diferença entre ter um conhecimento lúcido e ter uma ideia. São semelhantes ou idênticas as entidades que estão em dobro, estão agrupadas, estão ligadas, pertencem à mesma categoria, classe ou espécie, têm o mesmo nome, são da mesma localidade, estão associadas, são suscetíveis de ser afirmadas como tais, são suscetíveis de ser descritas de uma certa maneira, têm as mesmas raízes.

A diferença reside no facto de as entidades serem suscetíveis de ser negadas como tais ou não serem suscetíveis de ser descritas de uma certa maneira. Consideram-se ora semelhantes ora diferentes as entidades que comportam aspetos diferentes.

Convém enumerar quatro casos: primeiro, *a* implica *b*; segundo, *a* não implica *b*; terceiro, transpõe-se; quarto, coloca-se a ênfase em certos elementos.

44.22 O mestre [diz]: «Aprofunda o que é preciso aprofundar, trata superficialmente o que é superficial, desenvolve o que é preciso desenvolver, reduz o que é preciso reduzir. Examina depois a ordem das coisas por comparação, até chegares a designá-las perfeitamente. Posteriormente, examina os sons e determina convenientemente os nomes. Com base na realidade, retifica-os novamente.»

44.23 Os homens possuem os meios concretos de dominar os seus desejos e aversões. No entanto, quando se está confrontado com uma multidão de eventos inesperados que fazem nascer desejos e aversões, não se tem a certeza de os dominar concretamente.

44.24 A solicitude dos Sábios é um grande curso de água. Pode-se ser benevolente sem amar para vantagem [de todos]. O amor que comporta vantagens nasce de um trabalho de reflexão. Outrora, faziam-se reflexões de uma maneira totalmente diferente de hoje. Outrora, amavam-se os homens de uma maneira totalmente diferente de hoje.

O amor por Huo enquanto ser humano particular nasce de uma reflexão centrada nas vantagens para Huo e não naquelas para Zang. Por outro lado, o amor por Zang enquanto ser humano particular nasce de uma reflexão centrada nas vantagens para Zang e não naquelas para Huo. Não se consegue renunciar a amá-los, mesmo que isso permitisse ao mundo inteiro tirar vantagens disso.

Outrora, dava-se provas de saber-fazer e de parcimónia de uma maneira totalmente diferente de hoje. Apesar das honras que se prestam ao Filho do Céu, as vantagens que ele traz aos homens não são mais generosas do que aquelas que provêm das pessoas comuns. Dois filhos servem os seus pais. Um tem a sorte de ter uma boa colheita, o outro tem o azar de ter uma má colheita, mas comportam-se de uma maneira equivalente para com os seus pais. A conduta do primeiro não é de modo algum melhor [do que a do segundo], não a ultrapassa. As circunstâncias exteriores não têm qualquer impacto na generosidade das vantagens que proporcionamos [a outrem].

Suponhamos que a morte de Zang prejudicasse o mundo inteiro: ajudaríamos e apoiaríamos Zang dez mil vezes mais [do que outros indivíduos], mas o nosso amor por ele não seria por isso mais profundo.

44.25 Um homem grande assemelha-se a um homem pequeno pois as suas características visíveis assemelham-se, daí a sua semelhança. Dedos e cabeça são diferentes no homem: as partes do corpo humano não têm características idênticas, daí a sua diferença. Uma espada *jiang* é diferente de uma espada *ting*. Nomeiam-se as espadas com base na sua forma e nas suas características visíveis. A sua forma não é idêntica, daí a sua diferença. A madeira do choupo assemelha-se à madeira do pessegueiro.

Em todos os casos em que se nomeia um objeto sem fazer referência à quantidade e ao número, ao parti-lo, a globalidade [dos seus fragmentos, das suas porções] será ainda o objeto em questão. Mas

então, mesmo que um dedo humano não seja um ser humano, o dedo de um ser humano permite inferir a presença de um ser humano. A face de um cubo não é o cubo, mas a face de madeira de um cubo é a madeira do cubo. O espírito de um ser humano não é um humano, mas o espírito de um irmão mais velho é o irmão mais velho.

44.26 Três condições são necessárias e suficientes para que [proposições] tomem forma. Formam-se proposições tendo em conta certas causas, desenvolvem-se segundo princípios, fazem-se progredir por categoria ou por analogia. Não é legítimo sustentar uma proposição sem compreender claramente de que causa toma forma. Sem uma via, os homens carecerão de terreno para progredir. Mesmo que sejam dotados de pernas e braços robustos, enquanto a via não lhes for clara, chocarão com obstáculos que os bloquearão apesar dos seus apoios. Quando se trata de fazer progredir proposições por categoria ou por analogia, se estas forem sustentadas sem se compreender claramente a categoria ou a analogia em questão, chocar-se-á necessariamente com obstáculos.

44.27 Assim, proposições exageradas e excessivas são análogas a tambores solenes. Os Sábios agem em benefício do mundo inteiro. Comportamo-nos de uma maneira análoga quando dissipamos a confusão. Alguns vivem muito tempo, outros morrem jovens, mas as vantagens que trazem ao mundo são equivalentes. A analogia diz respeito à reputação ou renome. Num dia nascem centenas de milhares de seres, mas o amor não é por isso mais profundo. Este fenómeno é análogo à aversão pelos males. O amor por duas gerações tem certamente em conta os graus de importância, mas é equivalente [ao amor por uma única geração].

Este fenómeno é análogo a serpentes que se entrecruzam. Mesmo que o amor para com os homens seja equivalente, identifica-se um para o matar. Este caso é análogo a um rato no seu buraco subterrâneo. Uma benevolência limitada pode ter um impacto equivalente a uma grande benevolência. A sua analogia diz respeito à extensão. Em geral, ao desenvolver iniciativas vantajosas, extirpam-se os males. Este fenómeno é análogo à ação de bloquear fugas de água. Atribui importância aos teus pais. Não julgues a sua conduta, mas presta-lhe atenção, de uma maneira análoga a um poço à beira de um rio. Pode aprender-se a não agir em favor próprio de uma maneira análoga à [aprendizagem] das atividades

de caça. Não se amam os homens pela própria reputação. Comportamo-nos de uma maneira análoga quando acolhemos viajantes. O amor pelos pais de outrem é como o amor pelos seus pais. A analogia reside no facto de se dar provas de diligência. O amor universal é equivalente ao amor único, de uma maneira análoga a serpentes mortas.

Capítulo 45

Opções menores

45.1 A dialética visa distinguir claramente o verdadeiro do falso, analisar a lógica da ordem e da desordem, esclarecer os pontos de semelhança e de diferença, examinar os princípios relativos aos nomes e às entidades, fazer o balanço sobre as vantagens e as desvantagens e, portanto, resolver as incertezas e as dúvidas. Descrevem-se as tendências gerais dos dez mil existentes. De uma maneira discursiva, procura-se identificar formas verbais comparáveis na sua variedade. Pelos nomes, faz-se referência a entidades; pelas proposições, exprimem-se ideias; pelas explicações, extraem-se causas. Ao fazer valer analogias ou categorias, opta-se [por uma tese] ou admite-se a mesma. Não se criticará nos outros um ponto de vista que nos pertence. Não se procurará nos outros um ponto de vista que nos é estranho.

45.2 Certos não se aplica à totalidade ou à globalidade. O falso não é verdadeiro neste momento. Imitar consiste em inspirar-se numa norma ou num modelo. Imita-se o que se toma por modelo. Assim, uma imitação fiel dará um resultado correto; uma imitação infiel dará um mau resultado. É a lógica da imitação. Ilustrar consiste em fazer referência a outros casos a fim de esclarecer o caso em questão. A colocação em paralelo consiste em comparar proposições e em fazê-las progredir ao mesmo tempo. Invocar precedentes consiste em dizer: «Uma vez que é verdade no vosso caso, porque é que não seria verdade apenas no meu caso?» Inferir consiste em extrair similaridades entre [uma tese] que não se aceita e uma que se aceita, de modo que se admitirá a primeira. Isto equivale a dizer: «O outro caso é semelhante. Como poderíamos pretender que ele é diferente?»

45.3 Se as coisas apresentam pontos de semelhança, não se segue que sejam completamente idênticas. Na colocação em paralelo das

proposições, convém ater-se a um certo limite. Existem razões precisas pelas quais [as coisas] são tais. As semelhanças subjacentes à sua maneira de ser não se explicam necessariamente por razões semelhantes. Existem razões precisas pelas quais se tomam certas opções. As semelhanças subjacentes a estas opções não se explicam necessariamente por razões semelhantes.

Com efeito, as proposições [empregadas] para ilustrar, colocar em paralelo, invocar precedentes e inferir diferenciam-se à medida que se as faz progredir; tornam-se perigosas à força de sofrerem desvios; tornam-se erróneas, se forem longe de mais; dissociam-se da sua base à força de circularem livremente. É assim imperativo analisá-las detalhadamente, pois o seu emprego não está submetido a leis absolutas. Tendo em conta a multiplicidade dos métodos relativos à verbalização, a variedade das categorias ou das analogias e a diversidade das causas, não é legítimo adotar um ponto de vista unilateral.

45.4 Ora, em certos casos, *a* implica *b*. Noutros casos, *a* não implica *b*. Noutros casos ainda, *não-a* não impede *b*. Certos enunciados têm implicações gerais, outros não têm implicações gerais. Em certos casos, ora se afirma, ora se nega uma proposição a respeito de A.

45.5 Um cavalo branco é um cavalo. Montar num cavalo branco é montar num cavalo. Um cavalo preto é um cavalo. Montar num cavalo preto é montar num cavalo. Huo é um homem. Amar Huo é amar um homem. Zang é um homem. Amar Zang é amar um homem. Em suma, trata-se de casos em que *a* implica *b*.

45.6 Os pais de Huo são seres humanos, mas quando Huo serve os seus pais, não serve os seres humanos. O seu irmão mais novo é um belo homem, mas amar o seu irmão mais novo não é amar um belo homem. Um carro é constituído por troncos, mas montar num carro não é montar num tronco. Um barco é constituído por troncos, mas instalar-se num barco não é instalar-se num tronco.

Os salteadores são homens, mas demasiados salteadores não é demasiados homens; a ausência de salteadores não é uma ausência de homens. Como esclarecer isto? Detestar que haja demasiados salteadores não é detestar que haja demasiados homens. Desejar que não haja salteadores não é desejar que não haja homens. As pessoas consideram

estes propósitos corretos por unanimidade. [Dever-se-ia] então [admitir] sem problema que, mesmo que os salteadores sejam homens, amar salteadores não é amar os homens; não amar os salteadores não é não amar os homens; matar salteadores não é matar os homens. Ora, este último enunciado é análogo aos anteriores.

As pessoas não pensam estar erradas ao admitir os enunciados anteriores, mas dão razão de erro aos moístas, que defendem o último enunciado. Longe de terem razão, não serão eles antes, por assim dizer, duros de espírito, sem a mínima abertura para o exterior, ou mesmo desprovidos de recetividade mental? Pois, sendo duros de espírito, não dissecam a questão. Em suma, trata-se de casos em que *a* não implica *b*.

45.7 Além disso, ler livros não são livros, mas amar ler os livros é amar os livros. Depois, fazer combater galos não são galos, mas amar os galos de combate é amar galos. Estar prestes a cair num poço não é cair num poço. Impedir de estar prestes a cair num poço é impedir de cair num poço. Estar prestes a sair pela porta não é sair pela porta. Impedir de estar prestes a sair pela porta é impedir de sair pela porta. Se se consideram estes propósitos corretos, [dever-se-ia] então [admitir] sem problema que estar prestes a morrer prematuramente não é morrer prematuramente, mas que impedir de viver muito tempo é deixar que se morra prematuramente.

A existência do destino não é um destino, mas criticar os zeladores do destino é criticar o destino. Ora, este último enunciado é análogo aos anteriores. As pessoas não pensam estar erradas ao admitir os enunciados anteriores, mas dão razão de erro aos moístas, que defendem o último enunciado. Longe de terem razão, não serão eles antes, por assim dizer, duros de espírito, sem a mínima abertura para o exterior, ou mesmo desprovidos de recetividade mental? Pois, sendo duros de espírito, não dissecam a questão. Em suma, trata-se de casos em que *não-a* não impede *b*.

45.8 Amar os homens supõe que se amem os homens em geral; isso permite inferir que se amam os homens. Não amar homens não supõe que não se amem os homens em geral. O facto de falhar em amar os homens em geral permite inferir, por via de consequência, que não se amam os homens. Montar a cavalo não supõe que se monte nos cavalos

em geral e que isso permitiria inferir que se monta a cavalo. Monta-se em cavalos e, por via de consequência, infere-se que se monta a cavalo. Por outro lado, não montar a cavalo supõe que não se monte nos cavalos em geral; isso permite inferir que não se monta a cavalo. Eis em suma enunciados que têm implicações gerais e outros que não têm implicações gerais.

45.9 Se se habita num país, infere-se que se habita o país; mas se se possui uma casa no país, não se infere que se possui o país. O fruto de um pessegueiro é um pêssego, mas o fruto de um arbusto espinhoso não é um arbusto espinhoso. Informar-se a respeito da doença de um homem é informar-se a respeito de um homem; mas detestar a doença de um homem não é detestar um homem. O espírito de um ser humano não é um humano, mas o espírito de um irmão mais velho é o irmão mais velho.

Oferecer um sacrifício ao espírito de um ser humano não é oferecer um sacrifício aos humanos; mas oferecer um sacrifício ao espírito de um irmão mais velho é justamente oferecer um sacrifício a um irmão mais velho. Se os olhos de um cavalo particular são cegos, infere-se que esse cavalo é cego; mas se os olhos de um cavalo são grandes, não se dirá que esse cavalo é grande. Se os pelos de um boi particular são ruivos, dir-se-á que esse boi é ruivo; mas se os pelos de um boi são numerosos, não se dirá que os bois são numerosos. 1 cavalo é um cavalo, 2 cavalos são cavalos. Cavalo de 4 patas indica 1 cavalo com 4 patas e não um par de cavalos e quatro patas. 1 cavalo é um cavalo. Que certos cavalos sejam brancos implica que pelo menos 2 cavalos – certos – sejam brancos, e não que um único cavalo seja branco, uma vez que se trata de certos. Eis em suma casos em que ora se afirma, ora se nega uma proposição a respeito de A.

Capítulo 46

Geng Zhu

46.1 O Mestre Mozi estava zangado com Geng Zhuzi, que lhe perguntou: «Não sou eu melhor do que os outros?» O Mestre Mozi respondeu-lhe: «Se eu tivesse a escolha de subir os Taihang com um carro puxado por um excelente corcel ou por um carneiro, qual dos dois incitarias a avançar?» Geng Zhuzi respondeu: «Incitaria o excelente corcel.» O Mestre Mozi perguntou: «E porque incitarias o corcel?» Geng Zhuzi respondeu: «Porque um corcel é capaz de carregar fardos.» O Mestre Mozi disse: «Penso que tu também és capaz de assumir um fardo…»

46.2 Wu Mazi endereçou esta pergunta ao Mestre Mozi: «Quem são os mais dotados de clarividência e intuição: os espíritos e os deuses ou então os Sábios?» Mozi respondeu: «A clarividência e a intuição dos espíritos e dos deuses ultrapassam as dos Sábios, que são como surdos e cegos em relação à sua finura auditiva e à sua clareza visual. No passado, o rei Kai dos Xia atribuiu a Fei Lian a missão de extrair bronze das montanhas e dos rios para fundir recipientes em Kun Wu.

Depois atribuiu a Wengnan Yi a missão de interrogar a tartaruga *bairuo* pela adivinhação. [O adivinho] disse: "Os caldeirões trípodes concluídos comportarão três pés sendo ao mesmo tempo quadrados. A cozedura far-se-á por si mesma, sem que se ferva a água. Armazenar-se-ão por si mesmos, sem que se levantem. Mover-se-ão por si mesmos, sem que se desloquem, para que se celebrem os sacrifícios na colina de Kun Wu. Que [as potências] de cima aceitem as nossas oferendas alimentares!"

Com base nas fissuras, o adivinho acrescentou: "Aceitaram as nossas oferendas! Escrutinemos bem as nuvens brancas: estão ora a Sul, ora a Norte, ora a Oeste, ora a Este. Uma vez concluídos os nove caldeirões trípodes, deslocar-se-ão três vezes de um reino para outro." O último rei dos Xia foi privado deles e um membro dos Yin recebeu-os. Depois um membro dos Yin foi privado deles e um dos Zhou recebeu-os. Os reis dos Xia, dos Yin e dos Zhou receberam-nos uns após os outros ao longo dos séculos. Mesmo que se pedisse a um Sábio para planear o futuro convocando os seus melhores ministros e os seus conselheiros mais

valentes, como poderia ele ter a intuição de acontecimentos que terão lugar vários séculos depois? Os espíritos e os deuses, por outro lado, têm essa intuição. Convém, portanto, concluir que a clarividência e a intuição dos espíritos e dos deuses ultrapassam as dos Sábios, que são como surdos e cegos em relação à sua finura auditiva e à sua clareza visual.»

46.3 Zhi Tuyu e Xian Zishi perguntaram a Mozi: «Qual é a tarefa mais importante na prática dos justos princípios?» O Mestre Mozi disse: «Pensemos por analogia na construção de um muro. Aqueles que são capazes de bater a terra, batê-la-ão; aqueles que são capazes de calafetar as fissuras, calafetá-las-ão; aqueles que são capazes de tomar as medidas, tomá-las-ão. Nestas condições, o muro será então concluído. A prática dos justos princípios é semelhante. Aqueles que possuem capacidades dialéticas, exprimi-las-ão na dialética; aqueles que possuem capacidades exegéticas, exprimi-las-ão na exegese dos textos; aqueles que são capazes de se consagrar a um trabalho, consagrar-se-ão a ele. Nestas condições, a implementação dos justos princípios será então paragevada.»

46.4 Wu Mazi dirigiu ao Mestre Mozi esta observação: «Vós amais universalmente o mundo inteiro, mas resta provar que isso é vantajoso. Quanto a mim, não amo o mundo inteiro, mas resta provar que isso é nocivo. Uma vez que nem eu nem vós chegámos ainda a resultados concretos, porque aprovais apenas a vossa própria [posição] criticando a minha?» O Mestre Mozi disse: «Suponhamos que um incêndio esteja a decorrer: alguém iria buscar água para apagar o fogo, enquanto outra pessoa o atiçaria para o propagar. Mesmo que nem um nem outro tivessem ainda chegado a resultados concretos, qual dos dois apreciarias mais?» Wu Mazi respondeu: «Aprovaria as intenções daquele que fosse buscar água e criticaria as intenções daquele que atiça o fogo.» O Mestre Mozi disse: «Eu, também, aprovo as minhas intenções e critico as tuas!»

46.5 O Mestre Mozi recomendou Geng Zhuzi para que este obtivesse um posto em Chu. Dois ou três outros discípulos deram lá um salto: receberam apenas uma ração alimentar de 3 *sheng*, o acolhimento não foi generoso. De regresso, estes discípulos relataram-no ao Mestre Mozi: «Geng Zhuzi não tem qualquer interesse em viver em Chu. Demos lá um salto: recebemos apenas uma ração alimentar de 3 *sheng*, o acolhimento não foi generoso.» O Mestre Mozi disse: «É demasiado cedo para julgar.»

Pouco tempo depois, [Geng Zhuzi] fez chegar a Mozi dez peças de ouro com esta mensagem: «O vosso aluno não ousaria permanecer impassível. Aqui estão dez peças de ouro na esperança de que o meu Mestre possa servir-se delas.» O Mestre Mozi disse: «De facto, era demasiado cedo para julgar.»

46.6 Wu Mazi dirigiu ao Mestre Mozi esta observação: «Vós pondes em prática os justos princípios, mas nem os seres humanos, nem os espíritos o veem para vos poderem conceder respetivamente ajuda e felicidade. No entanto, vós ponde-los em prática. É loucura!» O Mestre Mozi disse: «Supõe que dois subalternos estivessem ao teu serviço: um que trabalha quando estás à vista, mas que não trabalha quando não estás à vista; o outro que trabalha tanto quando estás à vista como quando não estás. Qual dos dois apreciarias mais?» Wu Mazi respondeu: «Apreciaria mais aquele que trabalha tanto quando me vê como quando não me vê.» O Mestre Mozi disse: «Então, a tua apreciação também provém da loucura!»

46.7 Um discípulo do Mestre Zi Xia perguntou ao Mestre Mozi: «Há combates entre homens dignos?» O Mestre Mozi disse: «Entre homens dignos, não há nenhuns combates.» O discípulo de Zi Xia disse: «Há até combates entre os cães e os porcos. Como não haveria combates entre cavalheiros?» O Mestre Mozi disse: «Que horror! Por palavras, louvas Tang e Wen. Por atos, fazes comparações com os cães e os porcos. Que horror!»

46.8 Wu Mazi dirigiu ao Mestre Mozi esta observação: «Vós desinteressais-vos dos contemporâneos, enquanto glorificais os reis de outrora. Isso equivale a glorificar ossos ressequidos e sugere uma analogia com um marceneiro que percebe de madeira seca, mas que ignora que as árvores se desenvolvem.» O Mestre Mozi disse: «O mundo desenvolveu-se graças à via e às instruções dos reis de outrora. Ora, glorificar os reis de outrora é glorificar aqueles graças a quem o mundo se desenvolveu. Ao não glorificar aqueles que são dignos de ser glorificados, ir-se-ia contra a benevolência.»

46.9 O Mestre Mozi disse: «O jade do Senhor He, a pérola do marquês de Sui e os nove caldeirões trípodes são descritos como tesouros preciosos entre os senhores feudais. Permitem eles proporcionar

riquezas ao Estado e às famílias, aumentar a população, gerir o sistema penal e administrativo, e apaziguar os génios do solo e dos cereais? Claro que não. Considerar-se-á como um tesouro inestimável e precioso aquilo que permite proporcionar vantagens. Uma vez que nem o jade do Senhor He, nem a pérola do marquês de Sui, nem os nove caldeirões trípodes permitem proporcionar vantagens aos homens, eles não são os tesouros mais preciosos do mundo.

Ora, se se administrar o Estado e as famílias aplicando os justos princípios, é certo que a população aumentará, que o sistema penal e administrativo será bem gerido e que os génios do solo e dos cereais serão apaziguados. Uma vez que se considera como um tesouro inestimável e precioso aquilo que permite proporcionar vantagens ao povo e que os justos princípios permitem proporcionar vantagens aos homens, conclui-se que os justos princípios constituem, de facto, o tesouro mais precioso do mundo.»

46.10 O duque Zi Gao de She inquiriu junto de Zhongni sobre [a arte] de governar: «Em que consiste a arte de governar?» Zhongni respondeu: «A arte de governar consiste em aproximar os afastados e em renovar os antigos [laços].» O Mestre Mozi ouviu ecos disso e disse: «Por um lado, o duque Zi Gao de She fez mal a pergunta; por outro lado, Zhongni não conseguiu dar a resposta certa. Será que o duque Zi Gao de She não sabia realmente que a arte de governar consiste em aproximar os afastados e em renovar os antigos [laços]? A pergunta, na realidade, incidia sobre os meios de atingir esses objetivos. Em vez de o informar tendo em conta o que se ignora, informou-o sobre o que se sabe. De facto, o duque Zi Gao de She fizera mal a pergunta e Zhongni não conseguiu dar a resposta certa.»

46.11 O Mestre Mozi dirigiu a Wen, o soberano de Luyang, esta observação: «Um grande Estado que lança uma guerra ofensiva contra um pequeno Estado é análogo a uma criança que imita um cavalo. Uma criança que imita um cavalo esgota os seus pés à força de pisotear. Ora, quando um grande Estado lança uma ofensiva contra um pequeno Estado, os agricultores que a sofrem não são capazes de lavrar os campos, nem as mulheres de tecer, pois devem empenhar-se na defesa.

Os agricultores mobilizados na ofensiva também não são capazes de lavrar os campos, nem as mulheres de tecer, pois devem empenhar-se em fazer a guerra. É por isso que um grande Estado que lança uma ofensiva contra um pequeno Estado é análogo a uma criança que imita um cavalo.»

46.12 O Mestre Mozi disse: «As palavras suscetíveis de se repercutirem nas ações, repitamo-las constantemente! Que se evite, pelo contrário, repetir palavras que não facilitam a ação. Ao repetir palavras que não facilitam a ação, destrói-se a boca.»

46.13 O Mestre Mozi enviou Guan Qin'ao a Wei para que este recomendasse Gao Shizi junto do soberano. Este último atribuiu-lhe emolumentos muito generosos e proclamou-o grande oficial. Gao Shizi apresentou-se três vezes na sua corte e abordou de uma maneira sólida todos os assuntos, mas as suas palavras não tiveram qualquer impacto nas ações [do soberano]. Despediu-se então para se dirigir a Qi, onde encontrou o Mestre Mozi e lhe disse: «Graças a vós, o soberano de Wei atribuiu-me emolumentos muito generosos e proclamou-me grande oficial.

Apresentei-me três vezes na sua corte, abordei de uma maneira sólida todos os assuntos, mas as minhas palavras não tiveram qualquer impacto nas ações [do soberano]. Eis a razão pela qual me despedi. O soberano de Wei deve pensar que sou louco, não é verdade?» O Mestre Mozi disse: «Se te despediste permanecendo na via, mesmo que sejas percebido como um louco, em que é que isso te feriria? Na Antiguidade, o duque Dan de Zhou estava em conflito com Guan Shu; renunciou ao triunvirato e instalou-se em Shangyan, nos territórios orientais. Toda a gente dizia que ele era louco, mas desde as gerações posteriores até aos nossos dias, não se faz senão louvar as suas virtudes e espalhar o seu renome sem o deixar declinar.

Quanto a mim, também aprendi que a prática dos justos princípios não impede de receber censuras e não garante a glória. Se te despediste permanecendo na via, mesmo que sejas percebido como um louco, em que é que isso te feriria?» Gao Shizi disse: «Eu não teria ousado despedir-me sem seguir a via. Outrora, Mestre, tinhas proferido estas palavras: "Quando a via está ausente do mundo, os cavalheiros benevolentes não

ocupam postos generosamente remunerados." Ora, o soberano de Wei não segue a via. Se eu me deixasse atrair pelos emolumentos e pela posição, reduzir-me-ia a viver como um parasita.» O Mestre Mozi alegrou-se com isso, convidou o Mestre Qinzi e disse-lhe: «O que é que eu acabo de ouvir! Normalmente, aprendo que se voltou as costas aos justos princípios para se orientar para os emolumentos, enquanto em Gao Shizi encontrei alguém que voltou as costas aos emolumentos para se orientar para os justos princípios.»

46.14 O Mestre Mozi disse: «Os dignitários da nossa geração têm o hábito de se zangarem se os qualificarem de ricos quando são pobres. Pelo contrário, se o sentido do justo lhes falta, mas se lhes é atribuído, eles ficam encantados. Não é absurdo!»

46.15 Gong Mengzi disse: «Os nossos predecessores limitavam-se a observar modelos preestabelecidos.» O Mestre Mozi disse: «Quem disse que os nossos predecessores se limitavam a observar modelos preestabelecidos? Ainda não compreendeste que foi preciso primeiro introduzir [modelos] para que os sucessores os desenvolvessem?»

46.16 Alguém se voltou primeiro contra Mozi, depois voltou para o mestre: «Em que seria eu culpado? Voltei-me [contra vós] depois de [outros].» O Mestre Mozi disse: «É como se um soldado dos três exércitos, aquando de uma derrota, pretendesse uma recompensa por ter falhado depois dos outros!»

46.17 Gong Mengzi disse: «Um homem digno limita-se a seguir a tradição sem inventar.» O Mestre Mozi disse: «Não é verdade. Os indivíduos completamente desprovidos de dignidade não transmitem os preceitos morais da Antiguidade e não inventam outros para a nossa época também não. Aqueles que estão parcialmente desprovidos de dignidade não seguem os preceitos morais da Antiguidade, mas inventam outros na esperança de emergirem eles próprios graças aos seus preceitos.

Ora, aqueles que transmitem sem inventar não são diferentes daqueles que inventam sem estarem prontos a seguir. Considero que é preciso transmitir os preceitos da Antiguidade e que é preciso inventar outros para a nossa época, na esperança de que os preceitos morais se multipliquem.»

46.18 Wu Mazi dirigiu ao Mestre Mozi estas observações: «Eu sou diferente de vós, pois sou incapaz de amor universal. Amo os habitantes de Zou mais do que os habitantes de Yue e os habitantes de Lu mais do que os habitantes de Zou. Amo os habitantes da minha região mais do que os habitantes de Lu e amo os membros da minha família mais do que os habitantes da minha região. Amo os meus pais mais do que os outros membros da minha família e amo-me a mim próprio mais do que aos meus pais, pois considero o que está mais próximo de mim. Quando me batem, eu sofro.

Quando batem nos outros, o sofrimento deles não me atinge. Por que razão não deveria eu opor-me àqueles que me fazem sofrer e deveria opor-me àqueles que não me fazem sofrer? Uma vez que eu existo, há lugar a que eu mate os outros em meu próprio proveito em vez de me deixar matar em proveito dos outros.» O Mestre Mozi perguntou: «Vais guardar para ti este princípio ou vais comunicá-lo aos outros?» Wu Mazi respondeu: «Por que deveria guardar para mim este princípio? Vou comunicá-lo aos outros.» O Mestre Mozi replicou: «Nesse caso, se conseguires convencer um único indivíduo, este quererá matar-te em seu próprio proveito.

Se conseguires convencer dez, esses dez indivíduos quererão matar-te em proveito próprio. Se toda a gente for convencida, toda a gente quererá matar-te em seu próprio proveito. Se não conseguires convencer um único indivíduo, este quererá matar-te pensando que espalhas palavras nefastas. Se não conseguires convencer dez indivíduos, estes quererão matar-te pensando que espalhas palavras nefastas. Se ninguém se deixar convencer, toda a gente quererá matar-te, pensando que espalhas palavras nefastas.

Por um lado, se fores convincente, quererão matar-te; por outro lado, se não fores convincente, quererão também matar-te. A regra de ouro que a tua boca profere vai, em todo o caso, matar o teu corpo sistematicamente.» O Mestre Mozi concluiu: «Onde estaria a vantagem inerente às tuas palavras? Obstinando-te em proferir palavras que não comportam qualquer vantagem, destrói-se a boca.»

46.19 O Mestre Mozi dirigiu a Wen, o soberano de Luyang, estas observações: «Suponhamos que um indivíduo dispõe de carneiros e de

bois bem alimentados com forragem. Os cozinheiros despedaçam-nos para lhe preparar um sortido supérfluo de iguarias: ele não consegue consumir toda a comida. No entanto, mal avista outra pessoa a fazer bolos, apropria-se deles exclamando: "Deem-me mais para comer!" Não saberíeis se é porque ele atravessa um período de penúria ou porque está atingido por cleptomania?» Wen, o soberano de Luyang, respondeu: «É porque ele está atingido por cleptomania.»

O Mestre Mozi disse: «Os domínios no interior dos quatro confins de Chu estão ao abandono e permanecem incultos: não se consegue abrir neles um caminho. Ai de mim, milhares [de ares] estão vazios, pois não se consegue explorá-los todos! No entanto, mal se percebeu que regiões de Song e de Zheng estavam desocupadas, [o Estado de Chu] apropriou-se delas. É diferente do caso anterior?» Wen, o soberano de Luyang, respondeu: «É igual. Trata-se realmente de cleptomania.»

46.20 O Mestre Mozi disse: «Jisun Shao e Meng Bochang controlavam juntos a administração do Estado de Lu, mas não conseguiam ter confiança um no outro. Endereçaram então esta prece aos génios de um templo florestal: "Que possamos viver em harmonia!" É como se, de olhos fechados, tivessem endereçado esta prece aos génios do templo florestal: "Que possamos ver ambos juntos!" Não estavam eles a ser enganados?»

46.21 O Mestre Mozi dirigiu a Luo Guli esta observação: «Ouvi dizer que és um apaixonado pela coragem.» Luo Guli respondeu: «Sim. Se ouço dizer que um guerreiro corajoso se encontra nas proximidades, persigo-o sem falta e mato-o.» O Mestre Mozi disse: «Toda a gente prefere frequentar pessoas por quem se sente paixão e livrar-se daqueles que tem em aversão. Ora, quando ouves dizer que um guerreiro corajoso se encontra nas proximidades, persegue-lo sem falta e mata-lo. Isso não é paixão pela coragem. É antes aversão.»

Comentário do capítulo 47

O sentido moral, nomeadamente o respeito pelos justos princípios — *yi* — reveste-se de um valor absoluto no pensamento de Mozi. O mestre explicita a sua mensagem logo no início do capítulo 47. Traduzindo palavra por palavra: «Das dez mil realizações, nenhuma é mais preciosa do que a do que é justo.» (47.1). Assim, o homem de bem está pronto a sacrificar a sua vida (literalmente, «o seu corpo») em vez de renunciar à retidão.

De uma maneira análoga a um cultivador que, para alimentar os seus irmãos, se encarrega dos labores agrícolas, Mozi declara a sua dedicação incondicional à causa moral, consciente de ser uma personagem de exceção (47.2). Milita pela adoção das suas prescrições a um nível político, pois considera-as remédios eficazes na gestão dos assuntos de Estado (47.3). As suas convicções pretendem-se inabaláveis: resistem solidamente a todo o tipo de críticas, de uma maneira semelhante a uma rocha que não cederia sob o efeito… de um arremesso de ovos (47.19)!

Qual é então o conteúdo dos princípios preconizados? Mozi dá-os como adquiridos sem definir a virtude cardinal do *yi*, que associa ao *ren* («a benevolência»). Na busca da sabedoria, estes dois imperativos morais opõem-se à dimensão emocional do ser humano (47.6), nomeadamente a seis formas de parcialidade decorrentes da alegria e da cólera, do prazer e da tristeza, do amor e do ódio. Ora, segundo o pensamento moísta, o amor universal transcende precisamente as preferências e os sentimentos pessoais. Este capítulo não faz, contudo, menção a esta forma de solicitude generalizada que visa preservar a ordem para além dos particularismos.

Ao mesmo tempo que absolutiza o sentido moral, Mozi insiste na importância das suas aplicações concretas. A implementação do *yi* necessita, de facto, de capacidades ou competências análogas às de um carpinteiro (47.7); requer um exercício constante de correção pessoal, no qual se deveria acolher de bom grado a ajuda dos sábios, tal como se aceita cooperar aquando da construção de um muro (47.11).

A virtude do *yi* exprime-se, entre outras coisas, socorrendo os mais desfavorecidos (como um trabalhador encarregado do transporte de cereais); com maior razão deveria então reger as relações entre os

dignitários e os cavalheiros (47.16). Ora, estes comportar-se-iam, na maioria das vezes, de forma incongruente: se a sua prudência não vale a de um mercador (47.10), a sua estimativa dos proveitos (no sentido lato do termo) carece também de lucidez comparativamente à dos comerciantes (47.17).

A aspiração ao bem e o discurso moral devem, de facto, concretizar-se em ações eficazes, destinadas a proporcionar vantagens ao Céu, aos espíritos e ao conjunto da sociedade (47.4-5). Mozi insiste no valor performativo da linguagem, condenando a retórica estéril: o simples conhecimento das palavras dissociado do saber-fazer não produz qualquer impacto positivo na realidade (47.9). Seguindo a mesma lógica pragmatista, o mestre não hesita em relativizar a validade das superstições perniciosas da sua época, bem como o espírito correlativo subjacente; testemunha-o uma conversa particularmente significativa com um áugure, que não consegue recordar-lhe certos tabus relativos às deslocações e à direção a seguir em função das prescrições calendáricas (47.18). Mozi defende uma posição razoável a este respeito, fazendo valer argumentos de natureza empírica. Em coerência com as suas teses canónicas, permanece, no entanto, um fiel continuador da via dos Reis Sábios da Antiguidade (47.4, 47.12).

O capítulo 47 não se revela interessante apenas no plano doutrinal: apresenta igualmente informações úteis para reconstruir o retrato do seu protagonista. O áugure faz, por exemplo, alusão à tez enegrecida do rosto de Mozi (47.18). Esta indicação convida então a subscrever a hipótese segundo a qual o nome do mestre — Mo, Preto ou Sombrio — seria uma designação tirada do seu aspeto físico. A suposição inversa também é plausível: devido ao seu nome de linhagem, o áugure atribui-lhe uma carnação escura.

Num outro diálogo (47.3), Mu He, alto dignitário na corte do rei Hui de Chu, levanta uma dúvida sobre a aplicabilidade das doutrinas de Mozi, dado o facto de serem oriundas de um homem humilde. Esta observação reveste-se, sem dúvida, de uma função argumentativa, ao contribuir para sublinhar os méritos pessoais do mestre, mas não está excluído que contenha um indício biográfico.

Aprende-se, em todo o caso, que Mozi viajava de uma principado para outro com o objetivo de dar conselhos às autoridades políticas. Além da sua visita ao rei Hui de Chu, o texto faz alusão a uma deslocação de Lu para Qi (47.2), o que convida a supor que residia no mesmo Estado onde floresceu a Escola Confucionista.

Noutra secção (47.13), relata-se que Mozi, tendo uma missão a cumprir no Estado de Wei, se pôs a caminho com uma bagagem volumosa de livros. Interrogado por um dos seus discípulos, que se espantava com a sua incoerência em relação às suas recomendações minimalistas, fez então uma apologia da leitura, da cultura escrita e da erudição, distinguindo estas atividades intelectuais tanto dos serviços exigidos pelos monarcas de alta posição como dos labores agrícolas. O autor deste segmento visava talvez melhorar a imagem pública de Mozi, apresentando-o como um letrado cultivado, que nada tinha a invejar aos seus rivais confucionistas.

Capítulo 47

Apreciar os justos princípios

47.1 O Mestre Mozi disse: «Nada é mais precioso do que agir segundo os justos princípios. Suponhamos que se faz a alguém a seguinte proposta: "Aceitarias que te dessem um chapéu e sapatos com a condição de te amputarem as mãos e os pés?" Com certeza que não aceitaria. Porquê? Porque um chapéu e sapatos são-lhe menos preciosos do que as mãos e os pés. E se lhe propusessem ainda: "Aceitarias que te dessem o mundo inteiro com a condição de sacrificares o teu corpo?" Com certeza que não aceitaria. Porquê? Porque o mundo ser-lhe-ia menos precioso do que o seu corpo. No entanto, [as pessoas] lutam até se matarem por uma única frase, porque consideram os seus princípios mais preciosos do que o seu corpo. É por isso que se diz que nada é mais precioso do que agir segundo os justos princípios.»

47.2 O Mestre Mozi dirigia-se de Lu para Qi quando encontrou um antigo conhecido, que lhe dirigiu a palavra: «Nos nossos dias, ninguém no mundo põe em prática os justos princípios. Tu és o único que se dá ao trabalho de os pôr em prática. Farias melhor em parar.» O Mestre Mozi replicou: «Supõe que um pai tenha dez filhos, dos quais apenas um

cultiva os campos, enquanto os outros nove permanecem ociosos, de modo que o primeiro fica inevitavelmente encarregado de labores suplementares. Porquê? Porque são numerosas as pessoas a alimentar, enquanto existe um único cultivador. Ora, se ninguém no mundo põe em prática os justos princípios, tu deverias antes incentivar-me. Por que razão, pelo contrário, me deténs?»

47.3 O Mestre Mozi empreendeu uma viagem para o Sul a fim de mostrar os seus dotes ao rei Hui de Chu. A pretexto da sua idade avançada, o rei retirou-se, delegando em Mu He a receção do Mestre Mozi. Mu He, profundamente encantado com os discursos que o Mestre Mozi lhe fez, dirigiu-lhe esta observação: «Certamente, as vossas palavras são de uma perfeição moral absoluta! Mas será que Sua Majestade, o rei mais importante do mundo, não vai objetar que as elaborações de um homem humilde não merecem ser adotadas?»

O Mestre Mozi respondeu: «Desde que se possam pôr em prática… Pensemos por analogia nas raízes de uma erva medicinal: mesmo o Filho do Céu as consumiria para tratar a sua doença. Abster-se-ia talvez de as consumir objetando que se trata de raízes de uma erva? Ora, os agricultores pagam tributos aos notáveis, que preparam vinho doce e vasos de milho-painço para os oferecer em sacrifício ao Ancestral Supremo, aos espíritos e aos deuses. Recusam-nos eles talvez objetando que se deve a sua elaboração a homens humildes? De facto, um homem, por mais humilde que seja, classifica-se ao mesmo nível que um agricultor ou, pelo menos, ao de uma erva medicinal. Ou será que nem vale as raízes de uma erva?»

«Sua Majestade já ouviu o relato de Tang? Era uma vez um tempo em que Tang ordenou a um jovem do clã dos Peng que o conduzisse em carro a um encontro com Yi Yin. A meio do caminho, o jovem Peng perguntou-lhe: "Onde tencionais ir?" Tang respondeu: "Tenho a intenção de ir encontrar Yi Yin." O jovem Peng observou: "Yi Yin é um dos homens mais humildes do mundo. Se desejais encontrá-lo, poderíeis antes convocá-lo a vossa casa; ele sentir-se-á privilegiado."

Tang replicou: "Tu não compreendes a situação. Se existisse um medicamento eficaz para fortalecer a audição e a visão, eu ficaria sem dúvida encantado e consumiria fortes doses. Ora, Yi Yin é para o meu

Estado análogo a um excelente médico e a um bom medicamento. Se não desejas que eu encontre Yi Yin, é porque não desejas o meu bem." Fez então descer do carro o jovem Peng e não o deixou mais conduzir até que este compreendesse.»

47.4 O Mestre Mozi disse: «Toda a palavra e todo o ato vantajoso para o Céu, os espíritos e a multidão merecem ser encorajados. Toda a palavra e todo o ato nocivos para o Céu, os espíritos e a multidão devem ser banidos. Toda a palavra e todo o ato que estejam de acordo com os Reis Sábios das três dinastias — Yao, Shun, Yu, Tang, Wen e Wu — merecem ser encorajados. Toda a palavra e todo o ato que estejam de acordo com os reis tirânicos das três dinastias — Jie, Zhou, You e Li — devem ser banidos.»

47.5 O Mestre Mozi disse: «As palavras suscetíveis de se traduzirem em ações, repitamo-las constantemente! Que se evite, em contrapartida, repetir palavras que não se traduzem em ações. Ao repetir palavras que não se traduzem em ações, destrói-se a boca.»

47.6 O Mestre Mozi disse: «Refletir nos momentos de silêncio, instruir quando se toma a palavra, prestar serviço mal se passa ao ato: quem segue estas três vias alternadamente tornar-se-á seguramente um sábio. É preciso eliminar seis formas de parcialidade — a alegria, a cólera, o prazer, a tristeza, o amor e o ódio — aplicando antes a benevolência e os justos princípios. Aquele cujas mãos, pés, boca, nariz e ouvidos trabalham segundo os justos princípios tornar-se-á seguramente um sábio.»

47.7 O Mestre Mozi dirigiu esta observação a dois ou três dos seus discípulos: «Quando se é incapaz de pôr em prática os justos princípios, não se deve, por isso, ir contra essa via. Pensem por analogia num carpinteiro que, embora seja incapaz de cortar a madeira, nada tem contra o fio de prumo.»

47.8 O Mestre Mozi disse: «Se os dignitários da nossa época fossem encarregados de abater cães ou porcos, retirar-se-iam devido à sua incapacidade. Por outro lado, quando se lhes atribuem cargos de Estado importantes, assumem-nos apesar da sua incapacidade. Não é absurdo?»

47.9 O Mestre Mozi disse: «Ora, os deficientes visuais empregam a palavra branco para o que é claro e preto para o que é escuro. Mesmo

aqueles que veem claramente com os seus olhos não conseguiriam mudar estas palavras. Mas se se juntarem objetos brancos e pretos e se pedir a um deficiente visual para operar uma seleção, ele será incapaz de reconhecer uns em relação aos outros. Concluo então que a razão pela qual os deficientes visuais não reconhecem o branco e o preto não é tanto de ordem terminológica, mas operativa.

Ora, mesmo homens tão dignos como Yu e Tang não conseguiriam mudar o termo benevolência. No entanto, se se juntarem pessoas benevolentes e malévolas e se pedir aos dignitários do mundo para operarem uma seleção, eles são incapazes de reconhecer umas em relação às outras. Concluo então que a razão pela qual os dignitários do mundo não reconhecem os seres benevolentes não é tanto de ordem terminológica, mas operativa.»

47.10 O Mestre Mozi disse: «Nos nossos dias, os cavalheiros mostram menos prudência a gerir a sua própria vida do que um mercador a gerir o seu dinheiro. Um mercador não se permitiria gerir o seu dinheiro para comprar qualquer coisa levianamente, mas escolhe certamente as melhores ocasiões. Sucede de forma muito diferente com os cavalheiros que, nos nossos dias, fazem tudo o que têm vontade e que lhes passa pela cabeça. Nos casos graves, incorrem em punições e castigos; por banalidades, recebem censuras e humilhações. Assim, os cavalheiros mostram menos prudência a gerir a sua própria vida do que um mercador a gerir o seu dinheiro.»

47.11 O Mestre Mozi disse: «Os dignitários da nossa época desejariam aperfeiçoar obras justas. No entanto, se os ajudarmos a corrigirem-se, irritam-se. É como se, desejando concluir um muro, alguém se irritasse com quem o ajudasse a construí-lo. Não é absurdo?»

47.12 O Mestre Mozi disse: «Os Reis Sábios da Antiguidade desejavam transmitir a sua via às gerações posteriores. É por isso que legaram manuscritos em bambu e seda, bem como textos gravados em bronzes e estelas como herança às gerações posteriores e aos seus descendentes, na vontade de lhes oferecerem modelos. Nos nossos dias, ouve-se falar da herança dos reis de outrora, mas já não se põe em prática. Rompeu-se antes com as suas tradições.»

47.13 O Mestre Mozi viajava para o Sul para cumprir uma missão em Wei. Transportava no seu cofre um grande número de livros. Xian Tangzi encontrou-o e perguntou-lhe, admirado: «Mestre, ensinastes a Gongshang Guo que é preciso limitar-se aos julgamentos morais. Por que razão transportais então um tão grande número de livros?» O Mestre Mozi respondeu: «No passado, o duque Dan de Zhou lia uma centena de capítulos todas as manhãs e encontrava-se com 70 cavalheiros todas as noites. Por essa razão, a sua reputação de grande conselheiro na corte do Filho do Céu chegou até aos nossos dias.

Quanto a mim, Di, não tenho nenhum soberano para servir no topo e não tenho nenhum trabalho agrícola penoso, de ordem inferior, para executar. Como poderia permitir-me abandonar os meus livros? Aprendi que ao procurar uma convergência na multiplicidade das abordagens, as provas podem faltar. Assim, dado que as pessoas escutam propósitos divergentes, os livros são numerosos. Ora, um espírito como o de Guo, que refletiu por diversas vezes sobre pontos essenciais precisos procurando uma convergência na multiplicidade das abordagens, compreendeu doravante as questões de fundo. Nesse caso, ele já não precisa de se instruir pelos livros. O que é que te espanta?»

47.14 O Mestre Mozi dirigiu estas observações a Gongliang Huanzi: «Wei é um pequeno Estado, situado entre Qi e Jin. É como uma família pobre entre duas famílias ricas. Se a família pobre imita as famílias ricas consumindo muito vestuário e comida, forçosamente será logo arruinada. Consideremos agora a tua família, com as suas centenas de carros decorados, as suas centenas de cavalos alimentados com cereais e legumes, as suas centenas de mulheres elegantemente vestidas com bordados multicoloridos.

Ao economizar as riquezas desperdiçadas para decorar os carros, alimentar os cavalos e fabricar o vestuário bordado a fim de treinar antes cavalheiros-combatentes, dispor-se-ia seguramente de mais de mil elementos. Em caso de graves calamidades, colocar-se-iam várias centenas deles à frente e atrás. Não seria melhor para a segurança do que colocar várias centenas de mulheres à frente e atrás? Considero que, para a segurança, seria melhor treinar cavalheiros-combatentes.»

47.15 O Mestre Mozi indicou um candidato para um posto em Wei. Este indivíduo, mal assumiu o seu posto, voltou a casa do Mestre Mozi, que lhe perguntou: «Mas por que voltas?» O outro respondeu: «Eles não respeitaram a palavra que me tinham dado, nomeadamente de me concederem uma remuneração de 1000 *pen*. Só recebi 500, razão pela qual parti.» O Mestre Mozi replicou: «Se tivesses recebido mais do que 1000, terias partido?» O outro respondeu: «Não, não teria partido.» O Mestre Mozi disse: «Então, a razão da tua partida não reside no facto de eles não terem respeitado um compromisso, mas no facto de te terem remunerado mal.»

47.16 O Mestre Mozi disse: «Os dignitários da nossa época ganharam o hábito de tratar um cavalheiro justo com menos consideração do que um trabalhador encarregado do transporte de cereais. Suponhamos, com efeito, que um trabalhador, após um pequeno descanso à beira da rua, deseja levantar-se e não consegue: sem qualquer dúvida, os dignitários que o vissem ajudá-lo-iam a levantar-se, independentemente da sua idade e do seu estatuto social. Porquê?

Porque é justo. Em contrapartida, quando um outro dignitário, na sua prática dos justos princípios, faz sermões preconizando a via dos reis de outrora, em vez de assentirem com prazer, agem à sua vontade e dirigem-lhe mesmo críticas e censuras. Assim, os dignitários da nossa época ganharam o hábito de tratar um cavalheiro justo com menos consideração do que um trabalhador encarregado do transporte de cereais.»

47.17 O Mestre Mozi disse: «Os mercadores deslocam-se nas quatro direções a fim de multiplicarem as suas oportunidades comerciais. São obrigados a fazê-lo, apesar dos obstáculos que encontram nas alfândegas e nas pontes, apesar do risco de sofrerem atos de salteadores. Os cavalheiros, pelo contrário, permanecem sentados a falar de justos princípios sem estarem confrontados com os obstáculos das alfândegas e das pontes, nem com o risco de sofrerem atos de salteadores; as suas vantagens deveriam ser incalculáveis, o que não é o caso. Assim, os cavalheiros fazem cálculos menos lúcidos do que os mercadores.»

47.18 A caminho do Norte para Qi, o Mestre Mozi encontrou um áugure, que lhe disse: «O Ancestral Supremo, hoje mesmo, mata um

dragão negro nas regiões do Norte. Uma vez que tendes uma tez enegrecida, não tendes o direito de vos dirigir para o Norte.» O Mestre Mozi não o escutou e prosseguiu o seu caminho para o Norte, até ao rio Zi. Depois, não podendo prosseguir mais, voltou atrás. O áugure disse-lhe: «Eu tinha-vos avisado de que não tínheis o direito de vos dirigir para o Norte.» O Mestre Mozi replicou: «Se as pessoas do Sul não podem atingir o Norte, então as pessoas do Norte não poderão atingir o Sul. Alguns têm uma tez enegrecida, outros branca.

Por que razão não poderiam eles prosseguir o seu caminho? Além disso, nos dias *jia* e *yi*, o Ancestral Supremo mata um dragão verde nas regiões do Leste; nos dias *bing* e *ding*, ele mata um dragão escarlate nas regiões do Sul; nos dias *geng* e *xin*, ele mata um dragão branco nas regiões do Oeste; nos dias *ren* e *gui*, ele mata um dragão negro nas regiões do Norte. Se se aplicassem as tuas palavras, seria então necessário proibir toda a gente de circular. Acabar-se-ia por esvaziar o mundo à força de impor barreiras mentais. As tuas palavras revelam-se inaplicáveis!»

47.19 O Mestre Mozi disse: «As minhas palavras merecem ser aplicadas. Negligenciar as minhas palavras e alterar o meu pensamento é como pretender colher cereais negligenciando a ceifa. Criticar as minhas palavras através de outras é como lançar ovos contra uma rocha. Podem esgotar-se todos os ovos do mundo: a rocha continuará a ser a mesma, pois é inabalável.»

Comentário do capítulo 48

Este capítulo dialógico tem o nome de um letrado mal identificado — Gong Meng — que Mozi enfrenta diretamente, imputando-lhe posições confucionistas temíveis. Num tom vivo e polémico, faz calar primeiro o seu interlocutor sobre assuntos variados, inserindo-se no reportório das suas doutrinas canónicas (48.1-13). Desenvolve depois as suas capacidades dialéticas contra Chengzi, que também fora educado na Escola dos Ru (48.15-16). As observações críticas do Mestre Mo não poupam o círculo dos seus visitantes nem dos seus discípulos; testemunham-no a sua conversa com Diebi (Nariz-proeminente, 48.20) e

os julgamentos ambíguos, ou mesmo severos, que faz sobre Gaozi (48.22-24).

Ao longo de todo este capítulo, Mozi domina a cena, triunfando sobre os seus adversários e os seus acólitos com uma atitude intolerante, refratária à mínima contestação. Ora lança invectivas, ora emprega o sarcasmo e o raciocínio por analogia ou a comparação a fim de mostrar a validade dos seus princípios e invalidar as opiniões dos seus contraditores.

A controvérsia abre-se com um dilema ético sobre o momento oportuno para tomar a palavra: deve o homem de bem ater-se às regras de cortesia ou deve intervir quando as suas denúncias trouxerem vantagens aos seus superiores e à comunidade? Mozi dá então provas de pragmatismo, ridicularizando os zeladores da etiqueta que, com as suas hesitações, não colaboram eficazmente para a segurança do Estado (48.1).

O empenho na vida pública constitui, de facto, uma prioridade na sabedoria moísta. Assim, Mozi justifica o seu proselitismo fazendo valer argumentos de ordem moral e prática ao mesmo tempo: as suas doutrinas, centradas na benevolência e no sentido do justo, mereceriam ser espalhadas pelas multidões; tal como um adivinho que pratica a sua arte para outrem, o sábio é obrigado a deixar a esfera privada para agir no seio da sociedade (48.2).

As aparências, aliás, não são significativas para julgar o valor moral e os talentos políticos de um dignitário ou de um monarca. Mozi acumula uma série de provas pretensamente históricas para mostrar que as ações concretas não dependem nem do traje nem da maneira de se exprimir. Troça das preocupações ritualistas de Gong Mengzi, bem como dos exercícios de estilo dos Ru, sublinhando a futilidade do seu culto do passado e da sua predileção pelos arcaísmos (48.3-4).

Confúcio é atacado por duas vezes: Mozi deprecia-o primeiro abertamente, num frente a frente com Gong Mengzi, onde põe em questão o impacto político e social da erudição do fundador da Escola de Lu em relação às suas próprias posições doutrinais (48.5); depois, numa breve troca com Chengzi, onde a sabedoria do Mestre Kong é subtilmente aproximada dos instintos segundo os quais as aves e os peixes tentariam escapar, naturalmente, à seca (48.16).

Na realidade, a visão moísta do estudo exibe incoerências flagrantes neste capítulo. Por um lado, Mozi põe em destaque a esterilidade dos conhecimentos de Confúcio e o carácter contraditório inerente à apologia do estudo, que os Ru teriam levado a cabo adotando ao mesmo tempo uma atitude passiva face à força do destino (48.6). Por outro lado, recorre à persuasão para levar os membros do seu círculo a empreenderem estudos (48.17-18) e a concentrarem-se neles, abandonando outras atividades de importância secundária, como o tiro com arco (48.21).

Em continuidade com as suas teses centrais, Mozi lamenta, além disso, o declínio das crenças relativas aos espíritos e às divindades (48.7, 48.10, 48.15, 48.19), a falta de respeito para com a entidade celeste e a difusão do fatalismo (48.6, 48.15). Condena o luto prolongado e as pompas fúnebres sumptuosas (48.8, 48.11, 48.13, 48.15), o refinamento ritual e os lazeres musicais (48.9, 48.14).

No conjunto, o conteúdo do capítulo 48 apresenta várias analogias com a «Crítica dos confucionistas, B», formulada no capítulo 39. As convergências doutrinais e as semelhanças estilísticas entre estas duas secções sugerem uma hipótese de ordem filológica: certas partes do capítulo 48, nomeadamente aquelas em que o Mestre Mo debate contra os Ru, são talvez constitutivas do capítulo 38 — «Crítica dos confucionistas, A» — que é geralmente dado como perdido.

Capítulo 48

Gong Meng

48.1 Gong Mengzi dirigiu esta observação ao Mestre Mozi: «Um homem digno junta as mãos à espera de ser interpelado e só toma a palavra posteriormente; se não o interpelarem, permanece imóvel. Comporta-se de uma maneira análoga a um sino que ressoa se o baterem e não ressoa se não o baterem.» O Mestre Mozi disse: «Existem três casos de figura sobre estas palavras. Ora, tu só compreendes um e, além disso, não compreendes o que a tua observação implica. [1] Suponhamos que um notável se conduza de forma depravada, ou mesmo tirânica, para com um Estado e as suas famílias. Se se intervier fazendo advertências, ser-se-á qualificado de indócil. Se se usarem os seus auxiliares para lhe dirigir advertências, qualificar-se-ão de difamatórias as palavras [que se fazem

circular]. Um homem digno teria dúvidas e hesitações a esse respeito. [2] Suponhamos que um notável, administrando um Estado e as suas famílias, esteja confrontado com dificuldades iminentes que, tal como uma mola de besta, estivessem prestes a disparar.

Um homem digno teria o dever de fazer advertências, pois isso seria vantajoso para esse notável. Neste caso de figura, mesmo não sendo "batido", ele deveria ressoar. [3] Suponhamos que um notável tome iniciativas suspeitas, contrárias aos justos princípios, e que domine, além disso, certas estratégias muito astuciosas, suscetíveis de serem aplicadas nas suas empresas militares, visando lançar uma guerra ofensiva contra Estados inocentes a fim de os ocupar. Sem dúvida, um soberano exploraria o que domina a fim de obter uma expansão territorial, reclamar tributos e extorquir recursos materiais, mas acabaria seguramente por se cobrir de ignomínia, uma vez que a guerra não é de modo algum vantajosa, nem para quem a sofre, nem para quem a faz.

Neste caso de figura, mesmo não sendo "batido", dever-se-ia ressoar. No entanto, tu sustentas: "Um homem digno junta as mãos à espera de ser interpelado e só toma a palavra posteriormente; se não o interpelarem, permanece imóvel. Comporta-se de uma maneira análoga a um sino que ressoa se o baterem e não ressoa se não o baterem." Ora, tu ainda não foste "batido", mas tomaste a palavra. Segundo a tua própria observação, não é isso ressoar sem ser batido e não é isso, portanto, a antítese de um homem digno?»

48.2 Gong Mengzi dirigiu esta observação ao Mestre Mozi: «Se alguém se comportar realmente bem, quem não terá consciência disso? Pensemos por analogia num especialista em milfólio que, permanecendo em casa sem sair de casa, possui uma abundância de grão; ou numa bela mulher que, permanecendo em casa sem sair de casa, suscita rivalidades entre os seus pretendentes. Se, pelo contrário, ela se deslocasse para gabar os seus dotes, já ninguém casaria com ela.

Ora, vós perseguis as pessoas por todo o lado com o objetivo de as doutrinar. Para quê esgotar-se?» O Mestre Mozi disse: «Nesta época de perturbações, numerosos são os que pretendem uma bela mulher. Embora as belas mulheres não saiam, numerosos são os seus pretendentes. Raros são, em contrapartida, os que aspiram ao bem. Se

não nos esforçarmos por espalhar as nossas doutrinas junto dos outros, ninguém terá consciência delas. Supõe, além disso, que dois aprendizes saibam praticar bem a adivinhação pelo milfólio: qual dos dois acumularia mais grão, aquele que se desloca a fim de praticar a adivinhação para outrem, ou aquele que permanece em casa sem sair de casa?» Gong Mengzi disse: «Aquele que se desloca a fim de praticar a adivinhação para outrem acumularia mais grão.» O Mestre Mozi disse: «O mesmo sucede com a benevolência e os justos princípios. Aqueles que se deslocam para espalhar as suas boas doutrinas junto dos outros têm mais mérito. Por que não deveria eu deslocar-me para espalhar a minha doutrina junto dos outros?»

48.3 Gong Mengzi pôs um barrete cerimonial de tela preta e um traje confucionista, depois enterrou na sua cintura a tabuleta oficial para se dirigir a uma entrevista com o Mestre Mozi, a quem colocou esta questão: «Para um homem digno, o traje é um pré-requisito para a conduta, ou é a conduta que é um pré-requisito para o traje?» O Mestre Mozi respondeu: «A conduta não depende do traje.» Gong Mengzi replicou: «Como se sabe que é assim?» O Mestre Mozi disse: «Antigamente, o duque Huan de Qi usava um grande chapéu e um enorme cinto, uma espada de ouro e um escudo de madeira para reinar, e a ordem reinava no seu Estado. Antigamente, o duque Wen de Jin usava amplas vestes de tela, uma pele de cordeira e uma espada presa a um cinto de couro para reinar, e a ordem reinava no seu Estado.

Antigamente, o rei Zhuang de Chu usava um chapéu de cores vivas e fitas de seda; mandava coser como vestes para reinar enormes túnicas, e a ordem reinava no seu Estado. Antigamente, o rei Goujian de Yue reinava com os cabelos cortados curtos e tatuagens no corpo, e a ordem reinava no seu Estado. Estes quatro soberanos não se vestiam da mesma maneira, mas seguiam uma linha de conduta idêntica. Isto permite-me saber que a conduta não depende do traje.» Gong Mengzi disse: «Bem, aprendi que aquele que adia para o dia seguinte uma boa ação não receberá nenhuma graça.

Patrão, permiti-me pôr de lado a tabuleta e mudar de barrete, depois poderei ter outra entrevista convosco?» O Mestre Mozi replicou: «Por favor, conserva o mesmo estilo para as nossas entrevistas. Se te sentires obrigado a pôr de lado a tabuleta e a mudar de barrete para

teres uma entrevista comigo, poder-se-ia concluir que a conduta depende do traje.»

48.4 Gong Mengzi disse: «Um homem digno dará provas de benevolência apenas sob a condição de se exprimir e de se vestir à antiga.» O Mestre Mozi disse: «Antigamente, o rei Zhou dos Shang e o seu ministro Fei Zhong agiram como tiranos no mundo, enquanto Jizi e Weizi se comportaram como sábios. Todos se exprimiam da mesma maneira, no entanto uns eram malévolos, os outros benevolentes. Depois, o duque Dan de Zhou comportou-se como um sábio no mundo, enquanto Guan Shu agiu como tirano. Os dois vestiam-se da mesma forma, no entanto o primeiro era benevolente e o segundo malévolo. Isso prova que nem a maneira de se vestir nem o facto de se exprimir à antiga contam. Além disso, tu tomas como modelo os Zhou e não os Xia. A tua antiguidade não é assim tão antiga!»

48.5 Gong Mengzi dirigiu esta observação ao Mestre Mozi: «Antigamente, quando os Reis Sábios estabeleceram uma hierarquia, o mais sábio foi elevado à posição suprema de Filho do Céu, depois nomearam-se ministros e grandes magistrados. Ora, Kongzi possuía uma ampla erudição sobre o Clássico da Poesia e o Livro dos Documentos, conhecimentos precisos sobre os ritos e a música, e sabia explicar detalhadamente dez mil coisas. Se Kongzi estava à altura dos Reis Sábios, como é que não o consideram como um Filho do Céu?» O Mestre Mozi disse:

«O verdadeiro saber consiste necessariamente em respeitar o Céu e em praticar o culto dos espíritos, em amar os seres humanos e em restringir o consumo. Atribuir-se-á saber àqueles que respondem a estas exigências. Ora, tu dizes que Kongzi possuía uma ampla erudição sobre o Clássico da Poesia e o Livro dos Documentos, conhecimentos precisos sobre os ritos e a música, e que sabia explicar detalhadamente dez mil coisas de modo que seria suscetível de ser considerado como um Filho do Céu. Isso equivale a estimar as riquezas de alguém contando os seus dentes!»

48.6 Gong Mengzi disse: «A pobreza ou a riqueza, a longevidade ou a morte prematura dependem estritamente do Céu. É impossível piorar ou melhorar a situação.» E acrescentou: «Um homem digno tem o dever

de estudar.» O Mestre Mozi disse: «Pregar aos homens que estudem ao mesmo tempo que se defende a existência do destino é como ordenar-lhes que cubram a cabeça e que tirem ao mesmo tempo o chapéu!»

48.7 Gong Mengzi dirigiu esta observação ao Mestre Mozi: «As ações justas ou injustas que se realizam não implicam graças ou desgraças.» O Mestre Mozi disse: «Todos os Reis Sábios da Antiguidade acreditavam na clarividência sobrenatural dos espíritos e dos deuses na distribuição de males ou felicidades; defendiam a existência das graças e das desgraças. Consequentemente, reinavam assegurando a ordem e a estabilidade ao Estado.

Desde Jie e Zhou que já ninguém acredita na clarividência sobrenatural dos espíritos e dos deuses, na sua faculdade de distribuir males ou felicidades; nega-se a existência das graças e das desgraças. Consequentemente, reina-se semeando a perturbação e pondo o Estado em perigo. Uma citação que figura no *Ziyi*, um texto dos reis de outrora, confirma-o: "O orgulho causar-te-á desgraças." Isso quer dizer que, se alguém não se comportar bem, sofrerá castigos, ao passo que, se se comportar bem, receberá recompensas.»

48.8 O Mestre Mozi dirigiu esta observação a Gong Mengzi: «Segundo os ritos fúnebres, a morte do soberano e dos pais, da esposa e do filho mais velho implica um luto de três anos; a dos tios paternos, dos irmãos mais velhos ou mais novos, um ano; a dos [outros] membros do clã, cinco meses; e é preciso guardar luto durante vários meses igualmente pelas tias paternas, pelas irmãs mais velhas, pelos tios maternos e pelos sobrinhos. Entre um luto e outro, alguns passam o tempo a recitar as trezentas odes, a tocar as trezentas odes com instrumentos de cordas, a cantar as trezentas odes e a dançar ao ritmo das trezentas odes. Se se aplicassem as tuas palavras, que dias restariam aos dignitários para dar audiência e gerir a administração? Que dias restariam às pessoas comuns para trabalhar?»

48.9 Gong Mengzi disse: «Quando eclodem perturbações num Estado, restabelece-se a ordem. Quando a ordem reina num Estado, praticam-se os ritos e a música. Quando um Estado é pobre, trabalha-se. Quando um Estado é rico, praticam-se os ritos e a música.» O Mestre Mozi disse: «A ordem reina num Estado com a condição de que se a

mantenha. Se a manutenção da ordem for descontínua, a ordem do Estado também será descontínua. Um Estado é rico com a condição de que se trabalhe. Se o trabalho for descontínuo, as riquezas do Estado também serão descontínuas. Assim, mesmo quando a ordem reina num Estado, é indispensável encorajar [as pessoas] a não se desequilibrarem.

Ora, tu dizes que quando a ordem reina num Estado se praticam os ritos e a música, e que quando eclodem perturbações se restabelece a ordem. Por analogia, é como se se escavasse um poço quando se está a sufocar com a comida ou como se se procurasse um médico para um morto! Na Antiguidade, os reis tirânicos das três dinastias — Jie, Zhou, You e Li — esgotavam-se nos lazeres musicais sem se preocuparem com o seu povo. É por isso que acabaram por ser executados e o seu Estado, presa de violências, esvaziou-se, pois todos tinham seguido a mesma via.»

48.10 Gong Mengzi disse: «Os espíritos e os deuses não existem.» E acrescentou: «Um homem digno deve aprender a praticar os sacrifícios.» O Mestre Mozi disse: «Negar a existência dos espíritos e aprender os ritos sacrificiais é como aprender os ritos da hospitalidade quando não se tem convidados ou fabricar redes para pescar quando não há peixes!»

48.11 Gong Mengzi dirigiu esta observação a Mozi: «Vós criticais o luto de três anos, mas o vosso luto de três dias merece ser criticado da mesma forma.» O Mestre Mozi disse: «Tu criticas o luto de três dias defendendo o luto de três anos. É como se, estando nu, alguém fizesse observações sobre a indecência de quem arregaça a roupa!»

48.12 Gong Mengzi dirigiu esta pergunta ao Mestre Mozi: «É legítimo qualificar alguém de sábio se souber algo melhor do que os outros?» O Mestre Mozi disse: «Os ignorantes sabem talvez algo melhor do que os outros. Seria então legítimo qualificá-los de sábios?»

48.13 Gong Mengzi disse: «Observo o luto de três anos porque me ensinaram a respeitar os meus pais.» O Mestre Mozi disse: «Tudo o que as crianças pequenas sabem é que devem respeitar os seus pais. Quando não conseguem encontrar os seus pais, não param de gritar. Por que razão? Porque são perfeitamente ignorantes. Assim, em que consistiria a superioridade dos confucionistas em relação ao saber das crianças pequenas?»

48.14 O Mestre Mozi perguntou a um confucionista: «Por que razões tocais música?» [O outro] respondeu: «Tocamos música por ela mesma.» O Mestre Mozi disse: «Ainda não me respondeste. Se eu te perguntasse por que razões se constroem casas, tu responderias: para se abrigar do frio no inverno e do calor no verão, bem como para separar os homens das mulheres. Terias então enunciado as razões pelas quais se constroem casas. Ora, perguntei-te por que razões tocais música e tu respondeste-me que tocam música por ela mesma. É como se, à pergunta de saber por que razões se constroem casas, tu respondesses que se constroem por elas mesmas.»

48.15 O Mestre Mozi dirigiu estas observações a Chengzi: «A via dos confucionistas comporta quatro ideias diretrizes que bastam para arruinar o mundo. Os confucionistas acreditam que o Céu não é clarividente e que os espíritos não possuem faculdades sobrenaturais. O Céu e os espíritos estão descontentes, o que bastaria para arruinar o mundo. Além disso, eles [preconizam] enterros sumptuosos e um luto de longa duração, a fabricação de caixões interiores e exteriores maciços, e numerosos lençóis mortuários para acompanhar os mortos como se se mudassem de casa.

Os gemidos e os choros duram três anos. Levantam-se apenas com a condição de se apoiarem no braço de alguém; caminham apenas com uma bengala; já não ouvem nada pelos ouvidos e já não veem nada pelos olhos, o que bastaria para arruinar o mundo. Além disso, cantam dedilhando instrumentos de cordas e dançam batendo o tambor; tocam música segundo ritmos repetitivos, o que bastaria para arruinar o mundo. Para mais, acreditam que o destino existe, que os limites da pobreza ou da riqueza, da longevidade ou da morte prematura, da ordem ou da perturbação, da estabilidade ou dos perigos já estão traçados e que é impossível piorar ou melhorar a situação.

Uma conduta semelhante, por um lado, leva forçosamente os superiores a negligenciarem as audiências e a administração; por outro lado, leva forçosamente os inferiores a negligenciarem o seu trabalho. Isto basta para arruinar o mundo.» Chengzi replicou: «Senhor, vós exagerais! Estais a difamar os confucionistas.» O Mestre Mozi disse: «Se realmente os confucionistas não seguissem estas quatro linhas diretrizes de que falei, as minhas palavras seriam difamatórias; mas uma vez que é verdade que os confucionistas seguem estas quatro ideias diretrizes de

que falei, então não se trata de difamação, mas de informações a transmitir.» Chengzi saiu sem proferir uma palavra. O Mestre Mozi disse-lhe: «Volta, então!» Ele entrou, sentou-se de novo e retomou a palavra: «Se o que acabais de dizer, Senhor, comporta informações legítimas, então, segundo as vossas próprias palavras, não se deveria mais louvar Yu e difamar Jie e Zhou.»

O Mestre Mozi disse: «Mas não! Tu dás-te a demasiado trabalho a responder com frases complicadas, elaborando panegíricos e diatribes. Se os meus ataques são fortes, a tua réplica deve ser forte; se os meus ataques são fracos, a tua réplica deve ser fraca. Responder com frases complicadas, panegíricos e diatribes é como manobrar o timão de um carro para esmagar uma traça!»

48.16 O Mestre Mozi discutia com Chengzi citando Kongzi. Chengzi perguntou-lhe: «Por que citais Kongzi, uma vez que criticais os confucionistas?» O Mestre Mozi respondeu: «Porque o que está adaptado às circunstâncias não merece ser alterado. Quando as aves percebem o perigo do calor e da seca, voam mais alto; quando os peixes percebem o perigo do calor e da seca, nadam mais baixo. É evidente que mesmo Yu ou Tang teriam sido incapazes de conceber no seu lugar medidas alternativas melhor adaptadas às circunstâncias. É forçoso constatar que, apesar da inteligência muito limitada que se atribui às aves e aos peixes, Yu e Tang deviam por vezes entregar-se a eles. Por que razão então eu, Di, não deveria em caso algum citar Kongzi?»

48.17 Um viajante apresentou-se na Escola do Mestre Mozi. Era fisicamente forte e saudável, bem como intelectualmente desperto e penetrante. O Mestre Mozi, desejoso de o atrair para o seu seio para que estudasse, disse-lhe: «Começa por estudar e eu arranjar-te-ei um cargo oficial.» O outro, convencido por estas belas palavras, pôs-se a estudar. Um ano mais tarde, reclamou o seu cargo oficial junto de Mozi, que lhe respondeu:

«Não te arranjarei um cargo oficial. Já ouviste esta história de Lu? Em Lu viviam cinco irmãos. Quando o pai deles morreu, o mais velho, em vez de o mandar enterrar, pôs-se a beber vinho. Os seus quatro irmãos mais novos disseram-lhe: "Participas connosco no enterro e nós vamos comprar-te vinho." Convencido por estas belas palavras, ele tomou parte

no enterro. Assim que este terminou, [o mais velho] reclamou o vinho aos seus quatro mais novos, que lhe responderam: "Não te vamos dar vinho. Por acaso o pai que tu enterraste e que nós enterrámos era apenas o nosso ou também o teu? Se não tivesses tomado parte no enterro, as pessoas ter-te-iam ridicularizado. É por isso que te convencemos a enterrá-lo." Ora, o teu comportamento foi justo e o meu também foi justo, ou serei eu o único a ter sido justo? Se não tivesses estudado, as pessoas ter-te-iam ridicularizado. É por isso que te convenci a estudar.»

48.18 Um viajante apresentou-se na Escola do Mestre Mozi, que lhe perguntou: «Por que não empreenderias estudos?» O outro respondeu: «Nenhum membro do meu clã estudou.» O Mestre Mozi disse: «E então? Dirias talvez que não aprecias a beleza porque nenhum membro do teu clã a aprecia? Ou que não aspiras nem a riquezas nem a honras porque nenhum membro do teu clã aspira a elas? Alguém que aprecia a beleza e aspira a riquezas e honras esforçar-se-á por alcançá-las sem olhar para os outros. Os justos princípios constituem os meios mais eficazes no mundo. Não é preciso esforçar-se por pô-los em prática sem olhar para os outros?»

48.19 Um viajante apresentou-se na Escola do Mestre Mozi e dirigiu-lhe esta observação: «Senhor, vós acreditais que os espíritos e os deuses são clarividentes e capazes de conhecimento, que têm a faculdade de distribuir males e felicidades, respetivamente àqueles que se comportam de uma maneira tirânica e àqueles que se comportam bem. Ora, estou ao vosso serviço há muito tempo, mas nenhuma felicidade me aconteceu. Talvez as vossas palavras careçam em parte de bom senso e os espíritos e os deuses não sejam clarividentes? Como é que eu não obtenho felicidade?»

O Mestre Mozi disse: «Mesmo que não obtenhas felicidade, por que razão as minhas palavras não teriam bom senso? Por que razão os espíritos e os deuses não seriam clarividentes? Não aprendeste que esconder um companheiro que merece uma punição implica uma punição?» O outro respondeu: «Ainda não o tinha aprendido.» O Mestre Mozi continuou: «Supõe que alguém mereça ser louvado dez vezes mais do que tu, serias capaz de o fazer louvando-te a ti apenas uma única vez?» O outro respondeu: «Não, não seria capaz.» «Supõe que alguém mereça ser louvado cem vezes mais do que tu, serias capaz de o louvar

até ao fim da tua vida pelas suas boas ações sem te louvares a ti uma única vez?» O outro respondeu: «Não, não seria capaz.» O Mestre Mozi disse: «Aquele que esconde um único indivíduo é tão culpado como ele. Ora, parece-me que escondes tantas coisas que és muito mais culpado. A que felicidade pretendes aspirar?»

48.20 O Mestre Mozi adoeceu. Diebi visitou-o e perguntou-lhe: «Senhor, vós acreditais que os espíritos e os deuses são clarividentes e que têm a faculdade de distribuir males ou felicidades: recompensariam os que se comportam bem e castigariam os que não se comportam bem. Ora, como é que adoecestes, sendo alguém sábio? Talvez as vossas palavras careçam em parte de bom senso e os espíritos e os deuses não sejam nem clarividentes nem capazes de conhecimento?» O Mestre Mozi respondeu: «Mesmo que eu tenha adoecido, por que não seriam eles clarividentes? As ocasiões de contrair uma doença são numerosas, nomeadamente o frio ou o calor, bem como as atividades exaustivas e penosas. Quando se bloqueia um único acesso em cem, não encontram os ladrões o meio de se introduzirem [num palácio]?»

48.21 Dois ou três discípulos anunciaram ao Mestre Mozi que iam aprender tiro com arco. O Mestre Mozi disse: «Não pode ser. As pessoas inteligentes, antes de se empenharem numa atividade, devem medir as suas forças em relação às suas probabilidades de sucesso. Mesmo os guerreiros de Estado não conseguem combater e ajudar os outros ao mesmo tempo. Ora, vós não sois guerreiros de Estado. Como poderíeis aperfeiçoar-vos ao mesmo tempo nos estudos e no tiro com arco?»

48.22 Dois ou três discípulos anunciaram ao Mestre Mozi: «Gaozi sustenta que sois justo em palavras, mas que vos conduzis muito mal. Rogamos-vos que o expulseis.» O Mestre Mozi disse: «Não pode ser. Vale mais aprovar as minhas palavras para condenar a minha conduta do que não me levar em consideração de todo. Suponde que alguém diga: "Di é muito malévolo, mas venera o Céu, pratica o culto dos espíritos e ama os outros." Vale mais qualificar-me de muito malévolo do que não me levar em consideração de todo.

Ora, Gaozi, em palavras, dá provas de uma dialética notável: não me condena porque falo de benevolência e de justos princípios. Certamente

Gaozi condena-me, mas é melhor do que não me levar em consideração de todo.»

48.23 Dois ou três discípulos anunciaram ao Mestre Mozi: «Gaozi destaca-se pelo seu comportamento imbuído de benevolência.» O Mestre Mozi disse: «Não propriamente. Gaozi comporta-se com benevolência de uma maneira análoga a alguém que se põe em bicos de pés para parecer mais alto ou que se deita de costas para parecer mais corpulento: isso não pode durar muito tempo.»

48.24 Gaozi dirigiu esta observação ao Mestre Mozi: «Governarei assegurando a ordem no Estado.» O Mestre Mozi disse: «Para governar, é preciso conduzir-se segundo as palavras que se proferem. Ora, tu não te conduzes segundo as palavras que proferes. A um nível pessoal, antes semeias a perturbação. Nem sequer és capaz de pôr ordem no plano pessoal, como serias capaz de governar assegurando a ordem no Estado? Desiste disso, por agora, já que a um nível pessoal não fazes senão semear a perturbação.»

Comentário do capítulo 49

A que área geográfica se refere o topónimo Lu que figura no título do capítulo 49 — Lu Wen «Questões de Lu» — e no desenvolvimento do seu conteúdo? Uma assimilação de nomes parece estar na origem desta secção compósita, onde os compiladores reuniram dois subconjuntos de propósitos intercalando-os: a) conversas entre Mozi e um soberano do Estado feudal de Lu (situado em Shandong) bem como reflexões relacionadas com esse Estado; b) diálogos entre Mozi e Wen, o soberano de Luyang, feudo que foi localizado na atual província de Henan.

O texto não oferece nenhuma precisão onomástica sobre a primeira personagem, que consulta Mozi com o intuito de bloquear as pretensões expansionistas do Estado de Qi. Seguindo critérios cronológicos, Sun Yirang emitiu a hipótese de se tratar de Mu Gong (r. 409-377 a.C.). Ora, Mo Di erige-se em mestre diante deste duque: concede-lhe sugestões de natureza estratégica para evitar a invasão (49.1), mas também conselhos imbuídos de sabedoria para designar um príncipe herdeiro (49.10). Seguro da utilidade das suas intervenções, Mozi não hesita em dirigir-se diretamente ao rei de Qi (49.3) e ao chefe do seu exército, Xiang Ziniu

(49.2), a fim de os dissuadir de atacar o Estado de Lu; tenta igualmente exercer a sua influência por intermédio do seu discípulo Sheng Chuo, que no entanto o traiu (49.19). As vicissitudes do soberano de Lu oferecem a Mozi a oportunidade de aplicar a um caso particular a sua visão crítica da guerra ofensiva, que é criminalizada e reduzida a uma série de roubos e assassinatos perpetrados em larga escala.

Na mesma ótica, Mozi desaconselha Wen, o príncipe de Luyang, de invadir o principado de Zheng. Articulando um raciocínio por analogia onde a família é aproximada do Estado, recusa igualmente legitimar as guerras travadas sob pretexto de cumprir missões punitivas em conformidade com a vontade do Céu. «A punição celeste basta amplamente» declara Mozi, refratário a qualquer forma de heroísmo marcial (49.4). Por estas palavras, condena as campanhas militares de uma maneira ainda mais radical do que no capítulo 19 — «Crítica da guerra ofensiva, C» —, onde se esforça por mostrar que os heróis culturais da Antiguidade teriam empreendido expedições justas, perseguindo um fim fundamentalmente punitivo em vez de expansionista (19.4).

Numa viva troca com o príncipe Wen, Mozi chega a assimilar os senhores beligerantes dos Estados centrais aos canibais de um povo que vivia ao sul de Chu (49.7). Justifica aliás a sua atitude de participação ativa nos assuntos de Estado sublinhando que um ministro ou um súbdito leal não se comporta como a sombra ou o eco dos seus superiores (49.9), pois a deferência puramente formal acaba por prejudicar a eficácia política.

Mozi dá provas de pragmatismo em vários momentos deste capítulo. As suas doutrinas canónicas deveriam ter inspirado nos dignitários medidas aptas a resolver os diferentes problemas com que um reino era suscetível de se confrontar (49.14). Na sua caracterização da benevolência, realça também a capacidade de se adaptar a circunstâncias críticas e de restabelecer a ordem, relativizando a importância do sentido de honra (49.18).

Os propósitos moralistas, no entanto, não deixam de enriquecer a argumentação. Mozi defende, por exemplo, a superioridade dos seus princípios morais em relação às ferramentas de guerra fabricadas por um célebre engenheiro da sua época (muito precisamente, um dispositivo de ganchos e rostros, empregados nos combates fluviais, 49.20). Num

diálogo fictício com um plebeu do principado de Lu — ironicamente apelidado de Grande Pensador (Wu Lü) —, Mozi lança um olhar desprezível sobre os ofícios manuais e sobre as atividades guerreiras, julgando a sua abordagem mais meritória para com a humanidade, nomeadamente: «recitar as doutrinas dos reis de outrora, aspirar à sua via, compreender a fundo as palavras dos Sábios e as subtilezas dos seus discursos» (49.12). Aos seus olhos, o ensino de um mestre do seu calibre teria exercido uma influência benéfica em todas as camadas da sociedade, ao passo que a esfera de ação de um ofício particular permanece forçosamente limitada. Em suma, a visão moísta da educação que emerge desta conversa distingue-se pouco da de um letrado confucionista.

Capítulo 49

Questões de Lu

49.1 O soberano de Lu inquiriu junto do Mestre Mozi: «Receio uma ofensiva da parte de [o Estado de] Qi. Seria concebível uma solução de recurso?» O Mestre Mozi respondeu: «É concebível. Outrora, os Reis Sábios das três dinastias — Yu, Tang, Wen e Wu — não dispunham senão de uma senhoria de cem *li*. Como eram inclinados à lealdade e a sua conduta era justa, conquistaram o mundo inteiro. Os reis tirânicos das três dinastias — Jie, Zhou, You e Li — perderam o poder devido ao seu espírito vingativo e à sua conduta tirânica.

Espero que Sua Majestade venere o Céu lá no alto e pratique o culto dos espíritos e que, num plano inferior, goste de agir em proveito da coletividade. Por favor, preparai dádivas generosas (peles e tecidos de valor), dai as vossas ordens num tom humilde e deferente, estabelecei ritualmente e com toda a urgência alianças com o conjunto dos senhores feudais dos países limítrofes; incitai os vossos súbditos a servirem o Estado de Qi. É a única solução de recurso concebível para evitar a catástrofe.»

49.2 Uma vez que Qi estava prestes a invadir Lu, o Mestre Mozi dirigiu estas observações a Xiang Ziniu: «A invasão de Lu seria um grave erro da parte de Qi. Outrora, o rei de Wu invadiu Yue a Leste, obrigando [o seu rei] a encontrar refúgio em Guiji. Invadiu Chu a Oeste, obrigando o

rei Zhao a esconder-se em Sui. Invadiu Qi a Norte, capturou Guozi e reconduziu-o a Wu. Os senhores feudais decidiram vingar-se. As pessoas comuns, após terem suportado estas provações penosas, deixaram de colaborar. Assim, o Estado [de Wu], presa de violências, esvaziou-se e [o rei] acabou por ser executado.

Outrora, Zhi Bo atacou as casas dos Fan e dos Zhonghang, depois uniu os três territórios dos Jin. Os senhores feudais decidiram vingar-se. As pessoas comuns, após terem suportado estas provações penosas, deixaram de colaborar. Assim, o Estado [de Jin], presa de violências, esvaziou-se e [Zhi Bo] acabou por ser executado.

De facto, quando um grande Estado trava uma guerra ofensiva contra um pequeno Estado, ambos se prejudicam reciprocamente e as consequências do erro recaem forçosamente sobre o Estado [responsável].»

49.3 O Mestre Mozi teve uma entrevista com Sua Majestade, o rei de Qi, e disse-lhe: «Suponhamos que tivésseis um punhal e que, para o experimentar, cortásseis a cabeça a alguém à primeira. Poder-se-ia qualificá-lo de afiado?» Sua Majestade o rei respondeu: «Seria afiado.» O Mestre Mozi continuou: «E se, para o experimentar, cortásseis a cabeça a um grande número de pessoas, poder-se-ia qualificá-lo de afiado?» Sua Majestade o rei respondeu: «Seria afiado.» O Mestre Mozi disse: «Certamente, o punhal seria afiado, mas quem sofreria uma desgraça?» Sua Majestade o rei respondeu:

«O punhal teria passado pela afiação, mas os súbditos em quem se experimenta sofreriam uma desgraça.» O Mestre Mozi disse: «Quem sofrerá as desgraças decorrentes da anexação de um Estado, cuja armada terá sido abatida, e a população saqueada e massacrada?» Sua Majestade o rei vacilou, absorvido nos seus pensamentos, depois admitiu: «Sou eu quem sofrerá as desgraças.»

49.4 Wen, o soberano de Luyang, estava prestes a travar uma guerra ofensiva contra Zheng. O Mestre Mozi, que tivera ecos disso, deteve-o dirigindo-lhe estas observações: «Suponhamos que, no interior dos quatro confins de Lu, as grandes cidades lançassem uma ofensiva contra as pequenas e que as grandes famílias atacassem as pequenas. Massacrar-se-iam as pessoas do povo e saquear-se-iam bois, cavalos,

cães, porcos, tecidos, sedas, arroz, milho-painço, dinheiro e objetos preciosos. Como reagiríeis?» O soberano Wen de Luyang respondeu: «Todos os habitantes no interior dos quatro confins de Lu são meus súbditos. Se as grandes cidades devessem lançar uma ofensiva contra as pequenas, se as grandes famílias devessem atacar as pequenas apoderando-se do dinheiro e dos objetos preciosos, eu aplicar-lhes-ia certamente castigos severos.»

O Mestre Mozi disse: «Ora, o Céu domina o mundo inteiro tal como vós, Senhor, dominais o território compreendido entre os vossos quatro confins. Se mobilizardes as vossas tropas numa guerra ofensiva contra Zheng, não deveria a punição celeste atingir-vos?» Wen, o soberano de Luyang, respondeu: «Mestre, por que me detendes de lançar uma ofensiva contra Zheng? Ao entrar em guerra contra Zheng, obedeço à vontade do Céu. Os habitantes de Zheng matam o seu pai há três gerações; é o Céu que lhes aplica uma série de punições, impondo-lhes três anos de precariedade. Eu não faço senão ajudar o Céu a puni-los.» O Mestre Mozi replicou:

«Os habitantes de Zheng matam o seu pai há três gerações e o Céu aplica-lhes uma série de punições, impondo-lhes três anos de precariedade: a punição celeste basta amplamente. Ora, vós mobilizais as vossas tropas numa ofensiva contra Zheng sustentando que, pela vossa guerra, não fazeis senão obedecer à vontade do Céu. Suponhamos, por analogia, que um pai, tendo um filho violento, brutal e pouco dotado, lhe desfira golpes com uma vara de bambu. Não acharíeis absurdo que o pai da família vizinha brandisse um pau de madeira para o bater sustentando: "Ao batê-lo, não faço senão obedecer à vontade do seu pai"?»

49.5 O Mestre Mozi dirigiu estas observações a Wen, o soberano de Luyang: «Suponhamos que se lança uma guerra ofensiva contra um Estado vizinho, massacrando as pessoas do seu povo, saqueando bois, cavalos, milho-painço, arroz, dinheiro e objetos preciosos, e que se mencione isso em manuscritos de bambu e seda, em textos gravados em bronzes e estelas, em inscrições em sinos e trípodes, a fim de legar às gerações posteriores e aos descendentes esta mensagem: "Ninguém saqueou tanto como nós".

Ora, suponhamos que pessoas miseráveis se ponham também a guerrear contra as famílias vizinhas, a massacrar os seus membros, a saquear os seus cães, porcos, recursos alimentares e vestuário, e que se mencione isso também em manuscritos de bambu e seda, em textos gravados em pequenas mesas e em taças sacrificiais, a fim de legar às gerações posteriores e aos descendentes esta mensagem: "Ninguém saqueou tanto como nós". Será que isso seria admissível?» Wen, o soberano de Luyang, respondeu: «De facto, se reconsiderar a questão aplicando as vossas palavras, não é óbvio que aquilo que se julga comummente admissível o seja de verdade.»

49.6 O Mestre Mozi dirigiu-se a Wen, o soberano de Luyang: «Os dignitários da nossa época compreendem todos as banalidades, mas não as questões importantes. Suponhamos que alguém se apodera de um cão ou de um porco: qualificar-se-ia essa pessoa de malévola. No entanto, se alguém se apodera de um Estado ou de uma cidade, considera-se que é justo. Por analogia, é como se, à vista de um pequeno objeto branco, se notasse que é branco; mas que à vista de um grande objeto branco, se notasse que é preto. Por esta analogia, explicou-se portanto que os dignitários da nossa época compreendem as banalidades, mas não as questões importantes.»

49.7 Wen, o soberano de Luyang, contou esta história ao Mestre Mozi: «A sul de Chu encontra-se um país de canibais. Os seus habitantes desmembram os filhos mais velhos ao nascer e devoram-nos contando que isso seria propiciatório para os irmãos mais novos. Se o sabor for delicioso, oferecem-no ao seu soberano o qual, se estiver satisfeito, recompensa os pais. Não se trata de um costume atroz?» O Mestre Mozi disse: «Costumes análogos existem mesmo nos Estados centrais, onde se recompensam os filhos cujo pai foi morto. Em que consistiria a diferença em relação ao [hábito] de recompensar os pais cujos filhos foram devorados? Quando não se aplica a benevolência e os justos princípios, como se pode criticar bárbaros que devoram os seus filhos?»

49.8 Aquando da morte da sua concubina preferida, o soberano de Lu mandou elaborar para ela uma oração fúnebre. Um habitante de Lu compôs uma que agradou [ao soberano] a tal ponto que este o contratou. O Mestre Mozi teve ecos disso e disse: «As orações fúnebres

servem para exprimir as vontades de um morto. Ora, contratar alguém por prazer é como atrelar um carro com um gato selvagem.»

49.9 Wen, o soberano de Luyang, dirigiu estas palavras ao Mestre Mozi: «Explicaram-me que um ministro leal se inclina mal lhe ordenam que se incline, e que levanta a cabeça mal lhe ordenam que a levante. Permanece tranquilamente no seu lugar, mas responde mal o chamam. Pode definir-se nestes termos um ministro leal?» O Mestre Mozi disse: «Alguém que se inclina mal lhe ordenam que se incline, e que levanta a cabeça mal lhe ordenam que a levante, assemelha-se a uma sombra. Alguém que permanece tranquilamente no seu lugar e que responde mal o chamam, assemelha-se a um eco. Senhor, o que é que extraís de uma sombra e de um eco?

Eu, Di, qualificaria de leal um ministro que diminui os erros eventuais dos superiores apresentando advertências e que lhes submete as suas próprias boas ideias, sem no entanto se permitir divulgá-las no exterior. Endireita os elementos perturbadores e desenvolve os bons elementos no seio [do Estado]; age em conformidade com os superiores, sem se associar aos inferiores. Desta maneira, os belos gestos e as boas ideias serão reservados aos superiores, ao passo que os rancores e os ressentimentos recairão sobre os inferiores; os superiores viverão agradavelmente em segurança, ao passo que as preocupações e as inquietações não afetarão senão os ministros. É nestes termos que eu definiria um ministro leal.»

49.10 O soberano de Lu dirigiu estas palavras ao Mestre Mozi: «Tenho dois filhos: um que ama o estudo, outro que ama repartir os bens entre os homens. Qual mereceria o estatuto de príncipe herdeiro?» O Mestre Mozi respondeu: «É demasiado cedo para julgar. Talvez, pelo seu comportamento, não visem senão obter recompensas e a aprovação. Um pescador não se inclina cuidadosamente a fim de oferecer algo aos peixes; não se atraem os ratos com iscos porque se gosta deles. Desejaria que observásseis, Senhor, se as suas intenções concordam com as suas realizações.»

49.11 Um habitante de Lu enviou o seu filho estudar com o Mestre Mozi. Quando o seu filho morreu numa batalha, o pai culpou o Mestre Mozi, que lhe disse: «Tu querias que o teu filho estudasse. Ora, lamentas

que ele tenha morrido numa batalha após ter concluído os seus estudos. É como se alguém lamentasse ser pago por grãos que queria vender. Não é um contrassenso?»

49.12 Entre o povo meridional de Lu vivia um indivíduo chamado Wu Lü ou Grande Pensador. No inverno, fabricava potes; no verão, cultivava o seu campo comparando-se a Shun. O Mestre Mozi ouviu falar dele e visitou-o. Wu Lü fez esta observação ao Mestre Mozi: «O justo é justo e ponto final. Para que serve falar disso?» O Mestre Mozi replicou: «Será que a tua definição do justo se refere também às forças que se empenham por outrem nos labores e aos bens que se repartem entre os homens?» Wu Lü respondeu: «Completamente.» O Mestre Mozi disse: «Eu, Di, fiz os meus cálculos.

Tinha pensado cultivar os campos a fim de alimentar toda a humanidade. Mesmo em plena prosperidade, uma vez que um único agricultor não pode senão cultivar o seu campo, uma repartição geral não permitiria prover cada indivíduo com um *sheng* de cereais. E mesmo que se conseguisse registar um *sheng* de cereais, pode prever-se desde o início que não se seria capaz de alimentar todos os famintos do mundo. Tinha também pensado pôr-me a tecer a fim de proporcionar vestuário a toda a humanidade. Mesmo em plena prosperidade, uma vez que uma só mulher não trabalha senão um tecido de cada vez, uma repartição geral não permitiria prover cada indivíduo com um *chi* de tecido.

Mas mesmo que se conseguisse registar um *chi* de tecido, pode prever-se desde o início que não se seria capaz de vestir calorosamente todas as vítimas do frio no mundo. Tinha pensado armar-me com uma armadura sólida e brandir uma espada bem afiada a fim de proteger os senhores feudais das adversidades. Mesmo em plena prosperidade, uma vez que um só soldado não pode empenhar-se senão numa única batalha, pode prever-se desde o início que um só combatente não seria capaz de resistir aos três exércitos.

Considero que vale mais recitar as doutrinas dos reis de outrora, aspirar à sua via, compreender a fundo as palavras dos Sábios e as subtilezas dos seus discursos. No topo, estas doutrinas espalhar-se-ão entre os reis, os duques e os notáveis; num nível mais modesto, atingirão as pessoas do meu nível e os plebeus. Ao aplicarem as minhas palavras,

os reis, os duques e os notáveis garantirão a ordem no seu Estado; as pessoas do meu nível e os plebeus conduzir-se-ão de uma maneira absolutamente impecável. Assim, considero que, mesmo que eu não alimente os famintos cultivando os campos e que não proporcione vestuário contra o frio tecendo, graças aos meus dotes, tenho mais mérito do que outros, que alimentam os famintos cultivando os campos ou que proporcionam vestuário tecendo. Considero, de facto, que mesmo que eu não cultive e não teça, graças aos meus dotes, tenho mais mérito do que se cultivasse ou tecesse.»

Wu Lü reiterou a sua observação ao Mestre Mozi: «O justo é justo e ponto final. Para que serve falar disso?» O Mestre Mozi replicou: «Suponhamos que a agricultura fosse desconhecida no mundo. Quem teria mais mérito: alguém que ensinasse os outros a cultivar ou alguém que cultivasse sozinho o seu campo sem o ensinar?» Wu Lü respondeu: «Aquele que ensinasse os outros a cultivar teria mais mérito.» O Mestre Mozi disse: «Suponhamos que se entra em guerra contra um Estado injusto.

Quem teria mais mérito: alguém que batesse o tambor para incitar as tropas a lançarem-se ao combate ou alguém que se lançasse sozinho, sem bater o tambor para incitar as tropas a lançarem-se?» Wu Lü respondeu: «Aquele que batesse o tambor para incitar as tropas a lançarem-se ao combate teria mais mérito.» O Mestre Mozi disse: «Uma vez que entre as pessoas do meu nível e os plebeus raros são os que conhecem os justos princípios, aqueles que ensinam a toda a gente a servir-se deles têm também mais mérito. Por que seria preciso evitar falar disso? Se eu "tomar o tambor" para que se lancem na direção justa, não se vão multiplicar os impulsos para os meus justos princípios?»

49.13 O Mestre Mozi recomendou Gongshang Guo para um posto em Yue. Gongshang Guo foi convincente com o rei que, profundamente encantado, lhe propôs: «Senhor, se conseguirdes convidar o Mestre Mozi a Yue para que ele me conceda os seus ensinamentos, pedirei que se divida o antigo território de Wu a fim de lhe ceder um feudo de 500 *li* quadrados.» Gongshang Guo prometeu-lhe o seu empenho e foi então dotado de um cortejo de 50 carros para ir ao encontro do Mestre Mozi em Lu. Relatou-lhe: «Mestre Mozi, convenci o rei de Yue a seguir a vossa via. Ele está profundamente encantado e fez-me esta proposta: se eu

conseguir convidar-vos para que lhe concedais os vossos ensinamentos, ele pedirá para dividir o antigo território de Wu a fim de vos ceder um feudo de 500 *li* quadrados.» O Mestre Mozi dirigiu a Gongshang Guo estas observações: «As intenções do rei de Yue que observaste, como te parecem?

Se presumes que o rei escutará as minhas palavras e aplicará a minha via, dirigir-me-ei a Yue. Ele alimentar-me-á segundo as necessidades do meu estômago e proporcionar-me-á vestuário do meu tamanho. Colocar-me-ei no mesmo nível que os outros ministros. O que poderia eu fazer com um feudo? Por outro lado, se me dirigir a casa do rei de Yue, mas ele não escutar as minhas palavras e não aplicar a minha via, é como se em vez de vender grãos, eu vendesse justos princípios. Para isso, poderia "efetuar a minha venda" num Estado central, por que haveria de ir até Yue?»

49.14 Uma vez que o Mestre Mozi viajava, Wei Yue perguntou-lhe: «Quando tiverdes conseguido visitar os dignitários de todas as regiões, o que é que lhes ides aconselhar prioritariamente?» O Mestre Mozi respondeu: «Em geral, é preciso imperativamente aplicar-se a resolver os problemas que se identificaram no interior de um Estado. Se o Estado e as famílias se afundam na perturbação, aconselhar-se-á a valorização dos dotes e da conformidade. Se o Estado e as famílias são pobres, aconselhar-se-ão restrições relativas ao consumo e aos enterros.

Se o Estado e as famílias se entregam aos lazeres musicais e mergulham no vício, desaconselhar-se-á a música e o fatalismo. Se o Estado e as famílias vivem na libertinagem e na depravação sem observarem os ritos, aconselhar-se-á venerar o Céu e praticar o culto dos espíritos. Se o Estado e as famílias estão empenhados em operações militares de conquista e de opressão, aconselhar-se-á o amor universal desaconselhando a guerra ofensiva. Em suma, é preciso aplicar-se a resolver os problemas que se identificaram.»

49.15 O Mestre Mozi enviou Cao Gongzi a Song para cumprir um cargo. Ao fim de três anos, este último voltou a casa do seu mestre e disse-lhe: «No início, quando fui admitido na vossa Escola, usava uma curta veste de tecido grosseiro; tinha a escolha entre uma sopa de legumes selvagens de manhã ou então à noite. Carecia de recursos para

apresentar oferendas sacrificiais aos espíritos e aos deuses. Agora, graças ao vosso ensino, senhor, a minha família dispõe certamente de recursos mais copiosos do que no início. Isso permite-me apresentar devotamente as oferendas aos espíritos e aos deuses. No entanto, várias pessoas do meu círculo morreram, os seis animais domésticos não se desenvolveram e eu próprio adoeci gravemente. Ainda não compreendi como se aplica a vossa via.»

O Mestre Mozi replicou: «De uma maneira diferente. Os espíritos e os deuses exigem muito mais dos humanos. Eles exigem que se ponha à disposição dos homens de talento a posição elevada que se ocupa, bem como os seus emolumentos, e que se distribuam pelos pobres os seus numerosos bens. Como se pode acreditar que eles exigem apenas um punhado de milho-painço e alguns bocados de pulmão? Ora, tu não puseste à disposição dos homens de talento nem a posição elevada que ocupas nem os teus emolumentos: eis a primeira razão das tuas desgraças.

Tu não distribuíste pelos pobres os teus numerosos bens: eis a segunda razão das tuas desgraças. Depois, limitas-te a praticar o culto dos espíritos e dos deuses através de oferendas e perguntas-te de onde provém a tua doença? É como se se bloqueasse um único acesso em cem e se perguntasse por onde se introduziram os ladrões. Neste caso, como podes espantar-te que os espíritos [não te concedam] as graças que lhes invocas?»

49.16 Um oficiante de Lu invocou os espíritos e os deuses sacrificando-lhes um único e exclusivo leitão para receber cem graças. O Mestre Mozi teve ecos disso e disse: «É inadmissível. Se se espera que os outros sejam generosos enquanto se dá provas de mesquinhez para com eles, os outros acabarão por desconfiar das poucas dádivas que se lhes oferecem. Se se invocam os espíritos e os deuses sacrificando-lhes um único leitão para receber cem graças, eles acabarão por desconfiar dos sacrifícios de bois e de carneiros.

Na Antiguidade, os Reis Sábios praticavam o culto dos espíritos e dos deuses limitando-se a celebrar sacrifícios. Nos nossos dias, uma vez que os invocam sacrificando um leitão para receber cem graças, merece-se continuar pobre em vez de enriquecer.»

49.17 Peng Qing Shengzi disse: «O passado é conhecível, ao passo que se ignora o futuro.» O Mestre Mozi disse: «Supõe que os teus pais se deparem com dificuldades a cem *li* de distância daqui. Se te juntares a eles no espaço de um único dia, sobreviverão, caso contrário morrerão. Ora, aqui tens à tua disposição um carro sólido puxado por um bom cavalo ou então um cavalo medíocre com um veículo dotado de uma roda nos quatro cantos. Em qual escolherias montar?» O outro respondeu: «Montaria no carro sólido puxado pelo bom cavalo, para ter o meio de me juntar a eles a toda a velocidade.» O Mestre Mozi disse: «E aqui estás! Isso diz bem respeito ao futuro.»

49.18 Meng Shan fez o elogio do príncipe Zi Lü: «No passado, o duque de Bo, ao causar devastação, capturou o príncipe Zi Lü; fixou à sua cintura um grande machado de armas e, apontando a lâmina contra o seu coração, dirigiu-lhe este ultimato: "Se aceitardes reinar, vivereis; se recusardes, é a morte". O príncipe Zi Lü respondeu: "Que ultraje devo eu sofrer? Depois de ter matado os meus familiares, consolais-me com o Estado de Chu! Eu recusaria até tomar o poder sobre o mundo inteiro, uma vez que é injusto. Com maior razão, não o tomarei sobre o Estado de Chu". E, posteriormente, recusou.

O príncipe Zi Lü era alguém benevolente, não era?» O Mestre Mozi replicou: «Certamente, ele suportou uma provação dramática, mas não foi totalmente benevolente. Se ele considerava que se tinha usurpado a via real, por que não aceitou ele restabelecer a ordem? Se ele considerava que o duque de Bo cometia injustiças, por que não aceitou reinar, para executar o duque de Bo e restaurar a linhagem real? Admitamos, portanto, que ele suportou uma provação dramática, mas não foi totalmente benevolente.»

49.19 O Mestre Mozi enviou Sheng Chuo ao serviço de Xiang Ziniu. Este último invadiu os territórios de Lu por três vezes e Sheng Chuo escoltou-o em cada uma delas. Tendo-o sabido, o Mestre Mozi encarregou Gao Sunzi de apresentar um pedido de destituição: «Tinha enviado Chuo para que ele contribuísse para conter os espíritos arrogantes e para regular o problema do favoritismo. Ora, ele recebe emolumentos generosos, mas é astuto para com o seu patrão. Este último invadiu os territórios de Lu por três vezes e Chuo escoltou-o em cada uma delas, tal como um cavalo que avança a golpe de correia. Eu, Di,

aprendi que falar de justos princípios sem os pôr em prática vai contra a clarividência. Chuo não o ignora, mas os emolumentos contam para ele mais do que os justos princípios.»

49.20 No passado, a frota de Chu travou um combate contra a frota de Yue no Jiang. Os homens de Chu, ao ataque, seguiam a corrente, ao passo que na retirada navegavam contra a corrente. Vendo-se em vantagem, atacavam; vendo-se em desvantagem, a sua retirada revelou-se árdua. Os homens de Yue, ao ataque, navegavam contra a corrente, ao passo que na retirada seguiam a corrente. Vendo-se em vantagem, atacavam; vendo-se em desvantagem, a sua retirada revelou-se rápida. Os homens de Yue, graças ao seu ponto forte, infligiram uma derrota fulminante aos homens de Chu.

Gong Shuzi empreendeu uma viagem para o Sul, de Lu para Chu, onde começou a fabricar acessórios para os barcos de combate, nomeadamente um dispositivo de ganchos e rostros. Quando [o inimigo] se retirava, utilizavam-se os ganchos; quando atacava, utilizavam-se os rostros. As dimensões dos ganchos e dos rostros eram calculadas sistematicamente, em função das armas. As armas de Chu estavam normalizadas, ao contrário das de Yue. Os homens de Chu, graças ao seu ponto forte, infligiram uma derrota fulminante aos homens de Yue.

Gong Shuzi, satisfeito com a sua habilidade, lançou-se numa discussão com o Mestre Mozi: «Os nossos barcos de combate estão munidos de ganchos e de rostros. Pergunto-me se vós, com os vossos justos princípios, também estais munido deles.» O Mestre Mozi replicou: «Os "ganchos" e os "rostros" inerentes aos meus justos princípios são muito mais eficazes do que os teus ganchos e os teus rostros para barcos de combate.

Ou seja, eu agarro com o amor e repilo impondo respeito. Se não se agarrar com o amor, faltarão laços; se não se repelir impondo respeito, ser-se-á logo maltratado. Se se for maltratado e desprovido de laços, ficar-se-á logo isolado. De facto, generalizar o amor e o respeito recíprocos equivale a proporcionar vantagens recíprocas. Ora, tu bloqueias os outros com ganchos, mas os outros também te bloqueiam com ganchos. Tu afastas os outros com rostros, mas os outros também te afastam com rostros. Utilizar ganchos e rostros uns contra os outros

equivale a prejudicarem-se reciprocamente. Portanto, os "ganchos" e os "rostros" inerentes aos meus justos princípios são muito mais eficazes do que os teus ganchos e os teus rostros para barcos de combate.»

49.21 Gong Shuzi esculpiu uma pega numa vara de bambu. Quando ficou concluída, lançou-a no ar. Como não caiu durante três dias, Gong Shuzi estava todo orgulhoso da sua extraordinária habilidade. O Mestre Mozi dirigiu-lhe esta observação: «A pega que fabricaste nem sequer é comparável à cavilha de um carro fabricada por um carpinteiro, que corta num instante uma peça de madeira de três *cun*, capaz de resistir a um peso de 50 *dan*. De facto, merece-se ser qualificado de habilidoso quando as obras que se realizam comportam vantagens para os homens; quando não trazem vantagens, ser-se-á qualificado de desajeitado.»

49.22 Gong Shuzi dirigiu estas observações ao Mestre Mozi: «Antes de vos poder encontrar, aspirava a tomar o poder sobre Song. Desde que vos pude encontrar, mesmo que me oferecessem Song, eu não aceitaria, já que isso seria injusto.» O Mestre Mozi disse: «Antes de me poderes encontrar, aspiravas a tomar o poder sobre Song. Desde que me pudeste encontrar, mesmo que te oferecessem Song, tu recusarias, já que isso seria injusto. Isso implica que eu te "ofereci Song". Compromete-te a pôr em prática os justos princípios e eu "oferecer-te-ei o mundo inteiro"!»

Comentário do capítulo 50

No século V antes da nossa era, o vasto Estado meridional de Chu seguia uma política de expansionismo territorial sistemático. O fabricante de ferramentas e de máquinas de guerra Gong Shu — epónimo do capítulo 50 — colaborava, pelas suas invenções engenhosas, com o rei de Chu, que visava, entre outras coisas, invadir o principado de Song. A investida é iminente quando Mozi intervém energicamente para bloquear a ofensiva contra um Estado que não tinha cometido nenhuma falta, mobilizando todos os seus recursos argumentativos e gestuais.

Num tom tão cortês quanto franco, recorre primeiro a um estratagema para mostrar a incoerência de Gong Shu: finge estar à procura de um sicário para se vingar de um ultraje. Ora, o seu interlocutor recusa assumir tal tarefa, pois tem consciência da imoralidade inerente a

um assassinato. Sob o pretexto de dever manter a palavra dada ao rei de Chu, ele apoia, contudo, uma guerra ofensiva, que acarreta massacres.

Mozi solicita então uma audiência ao mais alto nível (50.2). Articulando uma analogia tripartida, assimila as pretensões expansionistas do rei de Chu aos impulsos patológicos de um rico cleptómano, que não tem nenhuma necessidade material de se apoderar dos bens modestos de outrem. O Estado de Chu, com efeito, era vasto e próspero em comparação com o frágil principado de Song. O monarca defende a necessidade da sua empresa apoiando-se no argumento do desperdício. Este tipo de justificação consiste em dizer que, uma vez que já se começou uma obra, é preciso prosseguir na mesma direção. Ora, Gong Shu já tinha concluído as suas escadas de cerco: era preciso, pois, usá-las contra Song!

Mozi suspende então as suas estratégias argumentativas para utilizar truques visuais: improvisa uma maquete das fortificações de Song com a ajuda do seu próprio cinto, depois representa as armas e as máquinas de guerra com varetas. Pela sua encenação, mostra concretamente a Gong Shu que a invasão prevista está condenada ao fracasso (50.3). O engenheiro belicoso reage num tom evasivo. Mozi aproveita para ameaçar os seus dois adversários com um contra-ataque inevitável e conclui assim a sua obra de dissuasão: o cerco a Song é imediatamente cancelado.

Este capítulo termina com uma constatação imbuída de amargura e com uma imagem eloquente: o espírito de apaziguamento de Mozi não suscita nenhum reconhecimento público (50.4). O mestre é escorraçado pelos guardas de Song para o exterior das portas fortificadas, sob uma chuva torrencial…

Capítulo 50

Gong Shu

50.1 Gongshu Pan fabricava "escadas que chegam às nuvens" para [o Estado] de Chu, que visava servir-se destes engenhos para atacar [o Estado] Song. Assim que soube que ele tinha concluído a sua obra, o Mestre Mozi partiu de Qi. Ao cabo de dez dias e dez noites de viagem, chegou a Ying, onde teve uma entrevista com Gongshu Pan. Este último perguntou-lhe: «O que quereis de mim, senhor?» O Mestre Mozi disse: «Um habitante de uma região setentrional ofendeu-me. Desejaria poder contar convosco para o matar.» Como Gongshu Pan não parecia satisfeito, o Mestre Mozi propôs-lhe: «Por favor, dar-vos-ei dez peças de ouro.» Gongshu Pan respondeu: «Como defensor resoluto dos justos princípios, não matarei um ser humano.» Mozi levantou-se, fez ainda uma vénia e retomou: «Por favor, expliquemo-nos.

Desde as regiões setentrionais, soube que estáveis a preparar escadas destinadas a serem utilizadas num ataque contra Song. Ora, quais seriam as faltas cometidas por Song? A extensão territorial de Jing é excessiva em relação à sua população. A decisão de a dizimar, quando ela já é insuficiente, e de lutar pelo que é excedentário não merece ser qualificada de inteligente. A decisão de atacar Song, que não cometeu nenhuma falta, não merece ser qualificada de benevolente. Se se compreende a situação sem lutar contra ela, não se merece ser qualificado de leal. Se se lutar contra ela sem ganhar, não se merecerá ser qualificado de forte. Não se atribuirá a capacidade de raciocinar por analogia a alguém que, por uma minoria, se atém ao justo princípio de não matar, mas que procede, por outro lado, a matanças em massa.»

Gongshu Pan parecia convencido e Mozi perguntou-lhe: «Então, por que razão não suspendeis as operações?» Gongshu Pan respondeu: «É impossível, já dei a minha palavra ao rei.» Mozi perguntou: «Por que não me apresentais então ao rei?» Gongshu Pan respondeu: «Está prometido.»

50.2 O Mestre Mozi teve uma entrevista com o rei e disse-lhe: «Suponhamos que um indivíduo do nosso círculo abandonasse o seu carro refinado, mas que tivesse vontade de roubar o veículo decrépito do seu vizinho; suponhamos que abandonasse as suas sedas e os seus

bordados multicoloridos, mas que tivesse vontade de roubar uma curta veste de tecido grosseiro ao seu vizinho; suponhamos que abandonasse o seu milho-painço e a sua carne, mas que tivesse vontade de roubar grãos podres ao seu vizinho. O que pensaríeis de um tal indivíduo?» O rei respondeu: «Pensaria sem dúvida que ele está atingido por cleptomania.» Mozi disse: «O território de Jing mede 5 000 *li* quadrados, o de Song mede 500, como sugere a similitude com o carro refinado vs o veículo decrépito.

Em Jing encontra-se o Sonho-nevoento, onde abundam rinocerontes, alces e veados; o Jiang e o Han são considerados os rios mais ricos do mundo em peixes, tartarugas e aligátores. Está assente que em Song não se encontram sequer faisões, lebres, raposas e gatos selvagens. Esta situação apresenta uma similitude com o milho-painço e a carne vs os grãos podres. Em Jing crescem pinheiros luxuriantes, magníficas catalpas, olmos, febes e canforeiras, ao passo que em Song a vegetação não é de todo luxuriante.

Esta situação apresenta uma similitude com as sedas e os bordados multicoloridos vs a curta veste de tecido grosseiro. Permito-me estabelecer estas analogias com três desafios relativos ao ataque contra Song. Prevejo que forçosamente Sua Majestade violará os justos princípios sem nada ganhar.» O rei replicou: «Bem, mas Gongshu Pan já me preparou "escadas que chegam às nuvens": é preciso apoderar-se de Song.»

50.3 Consequentemente, [o Mestre Mozi pediu uma outra] entrevista com Gongshu Pan. Tirou o seu cinto para representar uma cintura fortificada e utilizou varetas a título de engenhos de guerra. Gongshu Pan concebeu nove táticas de ataque diferentes e Mozi repeliu-o nove vezes da cintura. Gongshu Pan esgotou os seus engenhos de ataque, enquanto o Mestre Mozi dispunha sempre de novos meios de defesa. Gongshu Pan acabou por balbuciar: «Eu sei como vos repelir, mas não vo-lo direi.» Mozi replicou: «Eu, também, sei como me ides repelir, mas não vo-lo direi.»

O rei de Chu pediu uma clarificação ao Mestre Mozi, que disse: «Gong Shuzi visa muito simplesmente matar-me, pensando que uma vez que me tenha matado, ninguém será mais capaz de defender Song, que poderá então ser atacado. Contudo, o meu discípulo Qin Guli já dispôs

em fileiras trezentos homens; munidos na totalidade com as minhas ferramentas de defesa, estão prontos para enfrentar os vossos sitiantes de Chu do alto das fortificações de Song. Mesmo matando-me, não sereis capaz de os eliminar.» O rei de Chu afirmou: «Bem! Cancelarei o ataque contra Song.»

50.4 No regresso, o Mestre Mozi passou por Song. Como chovia, procurou um abrigo entre as portas [das fortificações], mas os guardas não o deixaram entrar. Conclui-se daí que as pessoas desconhecem os méritos daqueles que têm um espírito de apaziguamento, ao passo que dão provas de reconhecimento para com os indivíduos que brilham pelos seus atos belicosos.

Comentário do capítulo 52

A Escola Moísta é certamente reputada pela sua apologia do amor universal e pela sua crítica à guerra ofensiva. Isso não impede que várias secções do *Mozi* sejam consagradas à arte militar da defesa. A proteção das cidades fortificadas e das portas constitui o tema central do capítulo 52, onde Mozi expõe ao seu discípulo Qin Guli uma longa lista de regras marciais a seguir nos preparativos contra os cercos. O mestre traça um inventário minucioso de meios de resistência e de instrumentos suscetíveis de serem utilizados para a defesa contra as invasões. Mesmo que o seu discurso, tal como nos chegou, não assente numa estrutura sólida e unitária — sendo vários elementos repetidos ou reformulados, e deslizando por vezes no texto incoerências ou variantes —, constata-se uma preocupação de exaustividade e um gosto marcado pelo detalhe.

As reflexões de natureza política, relativas por exemplo às relações de força, são mal esboçadas neste capítulo fundamentalmente descritivo. As informações fornecidas revelam-se sobretudo preciosas para reconstruir um período crucial da história da civilização chinesa; são exploráveis pelos arqueólogos para interpretar as intenções inerentes a objetos materiais, ou para reunir os seus fragmentos num esforço de conservação. Robin D. S. Yates analisou, aliás, a totalidade dos capítulos 52-71 do *Mozi*, com o objetivo de reconstituir a poliorcética (técnica de cerco) da Antiguidade chinesa, da qual sublinha a continuidade ao longo dos séculos.

Mozi concentra a sua atenção na defesa das regiões urbanizadas. A altitude das cidades pode variar, mas duas condições impõem-se para assegurar a sua proteção: 1) a consolidação de uma muralha, formada por baluartes exteriores e uma cintura interior; 2) a escavação de um fosso à volta, ou de uma trincheira, dotados de uma ponte levadiça. Parapeitos, fabricados misturando pedaços de madeira e lama, completam a muralha.

As fortificações são dotadas de todo o tipo de portas: algumas são móveis ou suspensas, outras são solidamente barradas; são geralmente constituídas por batentes ou portadas. Preparam-se contra os assaltos perfurando nelas orifícios, nos quais se inserem cabos ou cordas, e instalando nelas cortinas protetoras de junco.

Vários edifícios fortificados fazem parte da cintura, nomeadamente: as construções em saliência, os edifícios de andares incluindo as torres de observação, as torres esguias e imponentes ou as torres de menagem. Os altos lugares do poder militar encontram-se no interior da cintura, numa zona guardada sob alta vigilância; o responsável elabora a sua tática a partir da sua residência protegida ou interdita, que abriga a sede oficial da defesa.

Em tempo de guerra, as autoridades requisitam as casas do povo: as habitações situadas no topo das fortificações devem ser evacuadas, as que se encontram no exterior dos baluartes são sistematicamente desmanteladas. Os encarregados recuperam os materiais de construção — madeira, telhas e pedras — para os reutilizar com um fim defensivo. Aquando de uma invasão, com efeito, tudo pode revelar-se útil. Respeitam-se, no entanto, os túmulos dos pais, que são preservados *in situ*.

O repertório das armas e dos instrumentos de combate mencionados neste capítulo caracteriza-se pela sua riqueza e variedade. A arquearia ocupa um lugar de primeiro plano: os melhores atiradores intervêm nos confrontos e são assistidos por subalternos, encarregados da afiação das setas e dos virotes. Estes são de ferro, mas utilizam-se ainda largamente os dardos de bambu e de madeira de espinheiro-alvar, de pessegueiro, de amoreira e de olmo. Todos os militares deveriam, aliás, estar munidos de uma besta. Nos pontos nevrálgicos erguem-se estruturas destinadas à arquearia, mal identificadas, que se chamam *long*

cong, literalmente «grelha/treliça (de uma janela)» e «abetos». Comportam três níveis com dimensões decrescentes, o que lhes dá uma forma semelhante à de uma conífera. São presumivelmente dotadas de aberturas, protegidas por grelhas de madeira.

À lista das armas de arremesso acrescentam-se: grandes lanças de pontas afiadas, lanças incendiárias e piques incendiários, lanças de gancho ou alabardas, dardos, etc.

O trabuco de tração conta entre as máquinas de guerra mais eficazes da época dos Reinos Combatentes. Guarnecido com amarras de ferro e sustentado por esteios, a sua peça mestra é a vara ou báscula, à qual está fixada uma grande funda. Um mecanismo posterior de roda facilita o acionamento do trabuco, do qual se servem para lançar pedras, peças de madeira cheias de carvões ardentes, abrolhos, etc.

As armas defensivas principais para se proteger dos ataques a uma certa distância são os grandes escudos ou manteles sem rodas, que se enterram no solo em posição vertical. Durante os confrontos, manuseiam-se igualmente pavises ordinários. Uma vez que o essencial é bloquear a irrupção e obrigar o inimigo à fuga, meios de resistência menos sofisticados são também autorizados. Preparam-se potes cheios de cascalho, pequenas pedras e pedaços de ferro para espalhar; guardam-se à mão manguais de armas, machados longos, batedores longos, rostros e toda uma panóplia de bastões e maças. Ocasionalmente, verte-se sobre os sitiantes água a ferver, aquecida em caldeirões de ferro; atiçam-se bem nos fogões o fogo, que serve igualmente para acender as tochas.

O respeito rigoroso pelo regulamento marcial é indispensável para a resistência. O soberano delega um responsável pela defesa, que domina a arte da guerra, concedendo-lhe um lugar de honra. Este generalíssimo dirige o conjunto do corpo militar (soldados, oficiais, generais, etc.); convoca eventualmente à sua residência interdita três veteranos para planear as operações. Além disso, uma vez que o cerco de uma cidade diz respeito a todos os seus habitantes, a população civil deve também colaborar ativamente: homens e mulheres adultos, idosos e crianças são distribuídos segundo cálculos precisos nos espaços a defender. As transgressões e as falhas disciplinares acarretam a pena de morte (infligida com golpes de machado).

Mozi enuncia as suas instruções fornecendo dados quantitativos que se pretendem exatos; descreve as coisas especificando de uma maneira sistemática as dimensões, o peso, a capacidade e o número. Sendo a sua visão da guerra, no fundo, desprovida de heroísmo, retrata antes os aspetos comuns da organização da defesa, resultando numa espécie de anti-epopeia. O seu olhar realista e desencantado não hesita em pousar sobre os objetos mais grosseiros, incluindo as latrinas!

Capítulo 52

Preparativos militares relativos às fortificações e às portas

52.1 Qin Guli inquiriu junto do Mestre Mozi: «Para pedir emprestada uma locução aos Sábios, "o fénix não aparece". Os senhores feudais revoltaram-se contra o poder que os Zhou detinham sobre os seus Estados. Armas e armaduras levantam-se de toda a parte no mundo; os grandes [Estados] lançam ofensivas contra os pequenos, os fortes dominam os fracos. Quanto a mim, viso defender um pequeno Estado. Que medidas seria necessário tomar?» O Mestre Mozi perguntou: «Contra que tipo de ofensiva se organizaria uma defesa?» Qin Guli perguntou: «Na nossa época, lançam-se normalmente ofensivas pelos meios seguintes: torres de assalto, ganchos, arietes, escadas, montículos de terra, águas, túneis, irrupções, penetração por brechas, "pululações", carros-galeria e carros sobrelevados.

Permito-me perguntar-vos como nos defendemos contra estes doze meios.» O Mestre Mozi respondeu: «Consolidando as nossas fortificações e os nossos fossos, predispondo as ferramentas de defesa, provendo-nos de lenha combustível e de víveres em suficiência, reforçando as relações entre superiores e inferiores. É preciso, além disso, obter o apoio dos senhores feudais dos países limítrofes. Tais são os meios para resistir. Por outro lado, mesmo que houvesse grandes especialistas em defesa, esta será concretamente impossível se o soberano não os empregar com eficácia.

Além disso, os defensores que o soberano emprega devem ser capazes de cumprir a sua função, pois se ele empregar incapazes, a defesa será concretamente impossível. Em suma, a defesa será possível

apenas com a condição de que o soberano empregue grandes especialistas, concedendo-lhes um lugar de honra.»

52.2 «Eis, em geral, as regras para levar a bom termo a defesa: fortificações espessas e altas, trincheiras e fossos profundos e largos, torres de observação bem protegidas, preparativos minuciosos e eficazes para a defesa, meios de subsistência (lenha e comida) em suficiência para pelo menos três meses, efetivos tão numerosos quanto bem selecionados, um entendimento harmonioso entre os oficiais e o povo, vários altos funcionários tendo feito esforços meritórios para com os seus superiores, comandantes tão fiáveis quanto justos e massas populares que os aclamem sem limite.

Além disso, é preciso que os túmulos dos pais se encontrem nos locais; que se possa beneficiar de uma quantidade suficiente de produtos dos montes, das florestas, dos campos e dos pântanos; que a morfologia do terreno dificulte a ofensiva facilitando a defesa. Importa, por um lado, sentir uma profunda hostilidade para com o inimigo; por outro lado, adquirir grandes méritos para com os superiores. Além disso, as recompensas devem ser claras e credíveis, ao passo que os castigos devem ser suficientemente severos para que sejam temidos. Se se satisfizerem estas catorze exigências, o povo, por seu lado, não desconfiará dos superiores e será então possível defender uma cidade fortificada. Se uma única destas catorze exigências não for preenchida, mesmo os maiores especialistas não serão capazes de assegurar a defesa.»

52.3 «Portanto, em geral, as regras relativas à defesa das fortificações [incluem] a suspensão de portas fortificadas (2 *zhang* de comprimento e 8 *chi* de largura), dotadas de um mecanismo para as baixar, e constituídas por dois elementos simétricos. Os diversos batentes das portas devem ser montados por uma junção de 3 *cun*; espalhar-se-á sobre os batentes uma camada de terra de 2 *cun* no máximo. A trincheira deve ter 1 *zhang* e 5 [*chi*] de profundidade no meio, a sua largura será proporcionada à dos batentes; determinar-se-á o seu comprimento com base nas forças [disponíveis]. No fim da trincheira, instalar-se-á um abrigo de suspender com capacidade para uma pessoa.

Quando os invasores surgem, dar-se-á ordem para perfurar dois orifícios nas portadas de todas as portas e fixar uma cortina em cada um. Por um orifício, prender-se-á um cabo de 4 *chi* de comprimento. Nos quatro cantos dos quatro lados das fortificações, deve-se ter erigido altas torres de observação. Encarregar-se-ão jovens, oriundos de famílias importantes, de tomarem lugar no topo; observarão os inimigos, de quem examinarão em detalhe a atitude e o aspeto, as deslocações para a frente, para a esquerda e para a direita, bem como as paragens. Se negligenciarem o seu dever, que sejam executados!»

52.4 «Se o inimigo surgir escavando um túnel, enviar-se-ão com toda a urgência os nossos guerreiros selecionados, da divisão dos túneis, para os enfrentar; devem estar munidos de bestas de interior para ripostar perfurando. Os materiais de construção das casas do povo — madeira, telhas e pedras — são suscetíveis de servir aos preparativos e devem ser inteiramente subidos para o topo das fortificações. Que sejam executados os que desobedecerem às ordens!»

52.5 «Relativamente às obras em terra batida, é precisa uma enxada a cada 7 *chi* e um cesto para a terra a cada 5 *bu*. Para cada 5 obras em terra batida, deve haver uma ferramenta de ferro e um machado longo com um cabo de 8 *chi* de comprimento. A cada 10 *bu*, [colocar-se-á] uma foice longa com um cabo de 8 *chi* de comprimento. A cada 10 *bu*, [colocar-se-á] um martelo e um batedor longo com um cabo de 6 *chi* de comprimento e uma cabeça de 1 *chi*, cujas duas extremidades serão bem pontiagudas. A cada 3 *bu*, é precisa uma grande lança, cuja parte anterior deve medir 1 *chi* de comprimento, incluindo um pique de 5 *cun*. Cruzar-se-ão duas lanças colocando-as ao mesmo nível, caso contrário não serão cortantes; as duas extremidades devem ser bem pontiagudas.»

52.6 «Se se perfurar uma galeria subterrânea para contra-minar outra, será absolutamente necessário determinar com precisão a largura da galeria subterrânea de onde provém o ataque e dar a ordem para perfurar um túnel de travessa, contra a galeria dos invasores, e com a mesma largura.»

52.7 «Preparar-se-á uma quantidade suficiente de pedaços de madeira para confecionar feixes, que serão mantidos unidos por troncos longos de 1 *zhang* e 7 *chi* no lado externo; distribuir-se-ão estes feixes

entrecruzando-os. Reforçar-se-á o lado externo com lama, a fim de evitar as infiltrações pelo topo. É preciso assegurar que sejam suficientemente largos e espessos para proteger fortificações de 3 *zhang* e 5 *chi* [de altura] ou mais. Consoante a urgência, utilizar-se-ão imediatamente pedaços de madeira, terra e gravetos para obstruir a passagem. É preciso assegurar previamente que a face exterior seja bem compacta de modo a que possa sustentar a lama, o que deverá permitir formar parapeitos; a lama deve ser cuidadosamente cimentada na superfície a fim de evitar que [os feixes] sejam queimados ou retirados.»

52.8 «As grandes fortificações devem ser providas de portas secundárias [de uma altura] de 1 *zhang* e 5 *chi* e de uma largura de 4 *chi*. Os baluartes exteriores devem ser providos de portas, no exterior das quais se disporão horizontalmente duas barras de madeira adaptadas às suas medidas. Perfurar-se-ão orifícios na madeira, depois estender-se-ão cordas para cima, até aos parapeitos.»

52.9 «Sobre a trincheira, instalar-se-á uma ponte levadiça, que se deixará descer por uma abertura cortando as fortificações. Constituída por pranchas, a ponte será colocada em diagonal em relação à abertura. No exterior, acrescentar-se-á uma prancha acessória; o grau de inclinação deve ser adaptado à estrutura das fortificações. No interior das fortificações, deve haver parapeitos auxiliares; moldar-se-ão os parapeitos exteriores com base nos parapeitos interiores. Entre os dois, escavar-se-á uma brecha de uma profundidade de 1 *zhang* e 5 *chi*, na qual se armazenará lenha combustível; deitar-se-lhe-á eventualmente fogo para resistir contra o inimigo.»

52.10 «Incorporar-se-ão nas fortificações edifícios em saliência, com dois andares. Em baixo, escavar-se-á uma brecha entre as fortificações e os parapeitos exteriores; no interior, [a brecha] deve ter uma profundidade de 1 *zhang* e 5 *chi* e uma largura de 1 *zhang* e 2 *chi. Nos edifícios com forma em saliência, é preciso colocar pessoas vigorosas, capazes de dominar o inimigo. Os melhores atiradores estarão encarregados da arquearia e disporão de colaboradores para a afiação das setas. Em redor, instalar-se-á uma barricada de arbustos estendendo-se até aos parapeitos, com uma altura de 6 *chi*, com secções de uma largura de 4 *chi*. Toda a gente estará armada com uma besta e uma aljava para visar [o inimigo]. [É preciso preparar] bestas giratórias dotadas de

uma mola de um comprimento de 6 *chi*, dos quais 1 *chi* será espetado no solo. Unir-se-ão duas barras para fabricar um alojamento longo de 2 *chi*. No meio, perfurar-se-á um orifício através do qual se inserirá a coronha, que deve ser suficientemente longa para atingir o muro. [Instalar-se-á] um [destes engenhos] a cada 20 *bu*. Encarregar-se-ão os melhores arqueiros com um colaborador proibindo quem quer que seja de abandonar o seu posto!»

52.11 «Sobre as fortificações, a cada 100 *bu* deve haver um edifício de andares com 4 esteios, cujas bases comunicam. A altura do andar inferior será de 1 *zhang* e a do andar superior de 9 *chi*; ambos terão uma largura e um comprimento de 1 *zhang* e 6 *chi* e serão dotados de portas. A cada 30 *bu*, é preciso escavar uma passagem [longa] de 9 *chi*, larga de 10 *chi* e alta de 8 *chi*; com um orifício largo de 3 *chi* e longo de 3 *chi* para se retirar.»

52.12 «Sobre as fortificações, munir-se-ão de lanças incendiárias, cujo comprimento deve ser proporcionado à altura das fortificações; deitar-se-á fogo na ponta. Sobre as fortificações, a uma distância de 9 *chi* entre eles, é preciso uma besta, uma alabarda, um batedor, um machado, uma foice; amontoar-se-ão por todo o lado projéteis de pedra e abrolhos. [São necessários] grandes escudos de 1 *zhang* e 6 *chi* de altura; o pé terá 1 *zhang* e 2 *chi* de altura; os braços, 6 *chi*; 3 *chi* [do escudo] serão espetados no solo.

Estes grandes escudos devem ser plantados a 5 *cun* dos parapeitos, o mais próximo possível. [É preciso prever] cortinas de junco com um comprimento de 8 *chi* e uma largura de 7 *chi*; os seus [elementos] de madeira devem ter uma largura de 5 *chi*. No meio da tela protetora, fixar-se-á um instrumento de balancé, cujas pontas serão atadas com cordas. Quando o inimigo atacar, ordenar-se-á a um soldado que a baixe e a levante, proibindo-o de abandonar o seu posto. Sobre as fortificações, a cada 20 *bu* [é preciso instalar] um trabuco. Estes dados não se aplicam para se opor às operações subterrâneas.»

52.13 «Sobre as fortificações, a cada 30 *bu* [haverá necessidade] de um fogão móvel. Contentores de fibra vegetal (cânhamo) ou recipientes de couro são necessários para as reservas de água; é preciso um a cada 10 *bu*. O comprimento das pegas será de 8 *chi*. Os contentores devem ter

uma capacidade de 2 a 3 *dou*. A tela, gasta ou nova, deve medir 6 *chi* de comprimento. O interior deve ser flexível. As pegas devem ter um comprimento de 1 *zhang*. É preciso um [recipiente] a cada 10 *bu*, bem atado à frente com uma grande corda.

Sobre as fortificações, é precisa uma enxada a cada 10 *bu*. [São necessárias] jarras de argila para a água com uma capacidade de pelo menos 3 *dan*; arrumar-se-ão juntas grandes e pequenas. [Munir-se-ão também de] dois recipientes ocos e duas cabaças. Fornecer-se-á a cada soldado 2 *dou* de comida seca. Como medida de precaução contra a humidade e a chuva, será necessário conservá-las em locais bem isolados. Auxiliares de defesa serão encarregados de distribuir as iguarias no interior das fortificações, para além dos parapeitos.»

52.14 «Dispor-se-ão potes – todos de terra não cozida – cheios de cascalho, de pequenas pedras e de pedaços de ferro para espalhar. Dar-se-á ordem aos oleiros para fabricarem vasos grosseiros, com uma capacidade de 1 a 2 *dou*; amontoar-se-ão prendendo-os uns aos outros com cordéis para que estejam prontos a ser utilizados.»

52.15 «Consolidar-se-ão as fortificações com barricadas formadas por estacas de 1 *zhang* e 2 *chi* de altura, guarnecidas com uma ponta afiada. Adicionar-se-ão portas secundárias, constituídas por dois batentes que se possam fechar separadamente.»

52.16 «A fim de impedir a obstrução dos fossos, participar-se-á no combate ateando fogo. Por meio de foles de forja, queimar-se-ão pedaços de madeira no interior e no exterior dos muros de suporte. A cada 3 *zhang*, é preciso um pique incendiário para propagar as chamas. A cada 10 *bu*, um soldado, armado com uma besta, colocar-se-á perto da lenha para queimar. A meia-besta, fixar-se-á um anel em forma de cão ou de rinoceronte.

É precisa uma a cada 7 *bu* sobre os muros. A fim de impedir que as setas incendiárias, disparadas dos carros de fogo, atinjam as portas das fortificações, é preciso perfurar orifícios nos batentes e preparar cavilhas, que se recobrirão com lama. Servir-se-ão das reservas de água dos contentores de cânhamo e dos recipientes de couro. Praticar-se-ão orifícios de meio *chi* de cada vez nos batentes das portas, nas colunas e nos esteios [de suporte]. A cada *cun*, inserir-se-á uma cavilha pontiaguda

(comprimento: 2 *cun*; secção visível: 1 *cun*); a distância [entre as fileiras] será de 7 *cun*. [Os batentes] devem ser recobertos por uma camada espessa de lama a fim de prevenir os incêndios. Para cada porta fortificada, que terá sido perfurada a fim de impedir que se incendeie, [haverá necessidade] de uma jarra de água com uma capacidade de pelo menos 3 *dan*; arrumar-se-ão juntas grandes e pequenas.»

52.17 «É preciso assegurar que os esteios e as barras das portas sejam consolidados por anéis e placas de metal, por exemplo de ferro. As portas devem ser reforçadas por [um sistema de] duas barras duplas, chapeadas a ferro. A barra de fecho deve medir 2 *chi* e estar guarnecida com um cadeado. Nela se aplicará o selo do responsável pela defesa. No tempo devido, um encarregado receberá ordem de controlar o estado do selo e de verificar a que profundidade a barra está introduzida em relação aos montantes. Os guardas das portas não têm o direito de manipular nem machados, nem cinzeis, nem serras, nem batedores.»

52.18 «Sobre as fortificações, a cada 2 *bu*, [haverá necessidade] de grandes escudos que, em posição vertical, medem 1 *zhang* e 3 *chi*. O comprimento da ponta será de 10 *chi* e o dos braços de 6 *chi*. A cada 2 *bu*, [colocar-se-á] um ecrã com uma largura de 9 *chi* e um comprimento de 12 *chi*. A cada 2 *bu*, dispor-se-á um mangual de armas, um machado longo, um batedor longo; depois, num espaço de 2 *bu*, dispor-se-ão de todos os lados 20 dardos pontiagudos.

A cada 2 *bu*, é preciso munir-se de uma besta de madeira, com um raio de ação de pelo menos 50 *bu*, bem como de muitos virotes. Em caso de escassez de dardos de bambu, os dardos de madeira de espinheiro-alvar, de pessegueiro, de amoreira, de olmo são também aceitáveis. Será útil obter uma certa quantidade de setas de ferro, que se distribuirão nas zonas nevrálgicas da arquearia e perto dos "abetos de grelha". A cada 2 *bu*, amontoar-se-ão 500 pedras, cada uma com um peso de pelo menos 0,5 *jun*. Se faltar uma centena, repelir-se-á [o inimigo] com abrolhos e fragmentos de muro, dois expedientes relativamente eficazes. A cada 2 *bu*, amontoar-se-ão 20 tochas, com uma circunferência de 1 *wei* e um comprimento de 1 *zhang*.»

52.19 A cada 5 *bu*, [haverá necessidade] de uma jarra longa, cheia de água, bem como de uma grande cabaça com capacidade de 1 *dou*. A

cada 5 *bu*, amontoar-se-ão 500 "cães-mortos", com 3 *chi* de comprimento; serão recobertos de palha, bem afiados nas extremidades e solidamente fixados a setas munidas de um fio. A cada 10 *bu*, amontoar-se-ão 20 feixes de madeira com uma circunferência de pelo menos 2 *wei* e um comprimento de 8 *chi*. A cada 25 *bu*, manter-se-á pronto um fogão com um caldeirão de ferro, com uma capacidade de pelo menos 1 *dan*, para nele ferver água. Reservar-se-ão também 1000 *dan* de cascalho no mínimo. A cada 30 *bu*, erguer-se-á uma torre de observação com uma saliência de 4 *chi* em relação aos parapeitos, 3 *chi* mais larga [no topo] e 4 *chi* mais larga [na base]. Em redor de três lados, [fixar-se-ão] pranchas camuflando-as com reboco; no verão, sobrepor-se-á um telhado.»

52.20 «A cada 50 *bu*, [é preciso instalar] um trabuco guarnecido com amarras de ferro. A cada 50 *bu*, [escavar-se-á] uma fossa de latrina, que se esconderá cercando-a com um muro de 8 *chi* de altura. A cada 50 *bu*, [é preciso prever] um abrigo, obrigatoriamente provido de uma fechadura a fim de garantir a sua proteção. A cada 50 *bu*, far-se-á uma pilha de pelo menos 300 *dan* de lenha combustível, que se recobrirá cuidadosamente com lama a fim de impedir a sua destruição pelos fogos provenientes do exterior.»

52.21 «A cada 100 *bu*, montar-se-á um "abeto de grelha" com 5 *zhang* de altura em relação ao solo e constituído por três níveis; a largura da base será de 8 *chi* na secção frontal e de 13 *chi* na parte posterior; as dimensões dos níveis superiores decrescerão de forma proporcionada. A cada 100 *bu*, [construir-se-á] um edifício de andares em madeira; a largura da secção frontal será de 9 *chi* e a altura de 7 *chi*, com uma saliência de 3 *chi* em relação às fortificações. A cada 100 *bu*, deve haver um poço, com 10 jarras de terra cozida, que se suspenderão num [caduf] de madeira, além de 100 vasos de água com uma capacidade de 4 a 6 *dou*.

A cada 100 *bu*, amontoar-se-á uma mistura de restolho, 50 fardos com pelo menos 2 *wei* de circunferência. A cada 100 *bu*, colocar-se-á um pavês com uma largura de 4 *chi* e uma altura de 8 *chi*; servir-se-ão dele durante os confrontos na estrada principal. A cada 100 *bu*, escavar-se-á um canal subterrâneo largo de 3 *chi* e profundo de 4 *chi*. A cada 200 *bu*, [erguer-se-á] uma torre esguia com uma largura de 2 *zhang* e 5 *chi* e um

comprimento de 2 *zhang* em relação às fortificações, com uma saliência de 5 *chi* em relação aos parapeitos.»

52.22 «A largura do topo das fortificações variará de 3 a 4 *bu*, de modo que os combates possam aí ter lugar. As ameias da muralha devem medir 3 *chi* de largura, 2 *chi* e 5 *cun* de altura. A altura dos degraus será de 2 *chi* e 5 *cun*, a largura e o comprimento de 3 *chi*, e a distância [entre um lance e outro] de 6 *chi*. Nos quatro cantos das fortificações, [é preciso prever] quatro nichos com uma altura de 5 *chi*, onde 4 sentinelas tomarão lugar.»

52.23 «Sobre as fortificações, num espaço de 7 *chi*, [haverá necessidade] de um grande escudo com 1 *zhang* e 5 *chi* de altura, dos quais 3 *chi* serão espetados no solo, a uma distância de 5 *cun* dos parapeitos; o pé medirá 1 *zhang* e 2 *chi* de comprimento e os braços 6 *chi*. No meio de uma estaca de suporte, perfurar-se-á um orifício de 5 *cun*, depois dois orifícios no pé. O ponto culminante do grande escudo deve ser posicionado exatamente a 4 *cun* abaixo dos parapeitos. Enterrar-se-ão os grandes escudos no solo após ter escavado cavidades a recobrir com telhas. No inverno, tapar-se-ão estas cavidades com esterco de cavalo, em função das ordens recebidas; caso contrário utilizar-se-ão telhas.»

52.24 «Sobre as fortificações, a cada 50 *bu*, é preciso um poste indicador, de 1 *zhang* de comprimento, guarnecido com uma bandeira. Os encarregados das águas residuais devem empunhá-la e agitá-la. A cada 50 *bu*, [é preciso prever] uma latrina; as fossas de dejetos situadas em baixo serão semelhantes [às de cima]. Os utilizadores não terão o direito de ter nas mãos instrumentos.»

52.25 «Sobre as fortificações, a cada 30 *bu*, [instalar-se-á] um trabuco. [Estes dados] não se aplicam para se opor às operações subterrâneas. A cada 50 *bu*, é precisa uma rampa, cuja altura será de 2 *chi* e 5 *cun*; o comprimento será de 10 *bu*. Sobre as fortificações, a cada 50 *bu*, é preciso [erguer] uma torre de observação com dois andares. [Construir-se-á] um edifício de andares em terra [batida] a cada 100 *bu*, com uma porta suspensa no exterior e um fosso da esquerda para a direita. Adicionar-se-ão a estes edifícios cortinas de junco e, no topo, uma passarela de madeira permitindo sair e salvar-se para o exterior.»

52.26 «Sobre as fortificações, os espaços privados são estritamente proibidos; expulsar-se-ão todos os que se aventurem a esconder-se. Na área compreendida entre a base das fortificações e a estrada externa, a cada 100 *bu*, far-se-ão pilhas de pelo menos 3000 *dan* de lenha de aquecimento, que se recobrirão cuidadosamente com lama. Sobre as fortificações, para cada decúria é preciso um chefe, subordinado a um suboficial. Para cada fortim, é precisa uma sentinela.

A cada 100 *bu*, [construir-se-á] um fortim, cujos muros terão uma altura de 1 *zhang* e 4 *chi* e uma espessura de 4 *chi*. Provê-lo-ão com uma pequena porta constituída por dois batentes, que se possam fechar separadamente. A cada fortim, [afetar-se-á] uma sentinela séria, honesta, leal, digna de confiança e capaz de assumir a responsabilidade. Dois alojamentos terão em comum um poço e um fogão de cozinha. Convém conservar preciosamente as cinzas, as cascas do arroz, do grão e do milho-painço, bem como o esterco de cavalo.»

52.27 «Sobre as fortificações, é preciso manter prontos: grandes escudos e ecrãs, trabucos, passarelas e torres móveis, machados de armas, cadufos, conjuntos de bastões, machados longos, batedores longos, picaretas longas, rostros, "máquinas voadoras", pontes levadiças, torres dobráveis. A cada 50 *bu*, é preciso um parapeito. Abaixo dos parapeitos, praticar-se-á uma brecha "para pardais" a cada 3 *chi*. Colocar-se-ão cadufos com uma circunferência de 2 *wei* e um comprimento de 4,5 *chi*, perfeitamente prontos a serem levantados.»

52.28 «Transportar-se-ão para as fortificações telhas e pedras que pesem pelo menos 2 *jin*. Far-se-ão pilhas de cascalho a cada 50 *bu*, instalando nos mesmos locais fogões com um caldeirão de ferro. A fim de formar o que se chama "prolongamentos", ligar-se-ão cuidadosamente de uma ponta à outra peças de madeira com uma circunferência de 2 *wei* e um comprimento de pelo menos 1 *zhang e 2 *chi*; são precisas 30 [peças] a cada 50 *bu*. São precisas pelo menos 50 pontes de madeira com 3 *zhang* de comprimento.

Se necessário, soldados serão para aí dirigidos para construir baluartes de recurso, que recobrirão devidamente com telhas. Utilizar-se-ão jarras de madeira ou de terra cozida; são precisas 10 a cada 50 *bu*, com uma capacidade de pelo menos 10 *dou*. Encher-se-ão de água para

que estejam prontas a ser utilizadas. Duas [jarras adicionais] com uma capacidade de pelo menos 5 *dou* [são também necessárias] a cada 10 *bu*.»

52.29 «Cada membro das famílias que habitam ao pé das fortificações, no interior [da cintura], assegurará a proteção das redondezas, tal como no topo. Se a cidade fortificada for pequena e as pessoas forem numerosas, proteger-se-ão os idosos e fracos do Estado transferindo-os da sua localidade para cidades fortificadas maiores. Quando os sitiantes surgem e a ofensiva é dada como certa, os comandantes mandarão primeiro desmantelar as habitações [no exterior] das fortificações, com a condição de que não sejam queimadas. Quando os sitiantes se encontram ao pé das fortificações, render-se-ão por intervalos os oficiais e os soldados, mas não os encarregados do reabastecimento, que não têm o direito de voltar a subir às fortificações.

Quando os sitiantes se encontram ao pé das fortificações, reunir-se-ão todos os recipientes e as jarras de terra cozida; é precisa uma pilha de 500 peças a cada 100 *bu* na base das fortificações. Não se tem o direito de deixar espaços privados para além das portas *intra-muros*. As residências oficiais, destinadas aos chefes militares, devem ser vigiadas em redor, entre outros meios por ameias de 4 *chi*. Passarelas móveis dificultarão a penetração. Entre duas barreiras, [é preciso] um parapeito.»

52.30 «A zona extra-muros deve ser arrasada. Num espaço de 100 *bu* além dos fossos, é necessário, portanto, demolir completamente os muros e abater as árvores de qualquer dimensão até que tudo esteja arrasado. Do alto das torres, controlar-se-á esta zona, bem como as estradas e os trilhos suscetíveis de serem utilizados pelos sitiantes. Espetar-se-ão estacas de bambu na água.

Abaixo do posto de defesa, erguer-se-á uma torre de menagem, do alto da qual se dominarão as fortificações. Os caminhos nas proximidades devem estar bem desimpedidos. Os visitantes serão recebidos no meio e deverão esperar até serem admitidos. Em certas ocasiões, o responsável pela defesa convocará à sua residência protegida três veteranos, com os quais planeará as operações em função das probabilidades de sucesso ou de fracasso. Eles terão acesso à zona protegida desde que a sua conduta seja virtuosa e que os planos concebidos coincidam. Uma vez acedido à

zona protegida, não poderão mais circular nas fortificações, nem abandonar o seu alojamento.

Todos os encarregados da defesa devem identificar os pontos precisos onde as fortificações estão em ruína e onde a água dos fossos não é suficientemente profunda; tomarão então medidas de precaução para assegurar a defesa.

De manhã à noite, os soldados baterão o tambor a fim de dar um ritmo sustentado, com raras pausas, àqueles que estão empenhados na defesa.»

52.31 «Segundo as regras relativas à defesa, em 50 *bu*, [mobilizar-se-ão] 10 homens e 20 mulheres adultas, 10 idosos e crianças, perfazendo um total de 40 indivíduos em 50 *bu*.

Quanto aos soldados destacados para os edifícios de vários andares na base das fortificações, é necessário um rácio de um indivíduo por *bu*, ou seja, 20 indivíduos em 20 *bu*. Respeitando este rácio, independentemente das dimensões das fortificações, ser-se-á capaz de levar a bom termo a defesa.

Se os invasores ganharem terreno pululando, os comandantes têm interesse em prevê-lo a fim de os bloquear. Se os invasores persistirem em atacar, com um exército de 100 000 indivíduos, a ofensiva não envolverá mais do que 4 tropas. A zona dos confrontos medirá 500 *bu* no máximo, 300 *bu* em média e 150 *bu* no mínimo. Quando os invasores não conseguirem cobrir 150 *bu*, serão bloqueados pelos nossos comandantes, que levarão vantagem sobre eles.

Se as suas tropas se implantarem em 500 *bu*, 1 000 homens e 2 000 mulheres adultas, 1 000 idosos e crianças, ou seja, 4 000 indivíduos no total, serão suficientes para ripostar. Com tais efetivos, assegurar-se-á a defesa na zona de confrontos. Solicitar-se-á aos idosos e às crianças que não estejam de serviço que participem na defesa do alto das fortificações, de modo a evitarem confrontos diretos.»

52.32 «Para efetuar uma saída das fortificações, é obrigatório apresentar um documento irrefutável a fim de se fazer reconhecer por todos os oficiais e pelo povo. Se [um militar] pretender efetuar uma saída com uma escolta de mais de 100 indivíduos sem possuir um certificado,

ou se a sua escolta incluir intrusos que não constem do certificado, um general de mais de 1 000 indivíduos deve detê-lo e impedi-lo de passar. Se, no entanto, ele passar com a sua escolta de oficiais e soldados, que se executem todos! Em todos os casos, informar-se-ão os superiores. É uma proibição determinante para a defesa de uma cidade fortificada. Com efeito, é imperativo compreender claramente que as transgressões provocam graves consequências.»

52.33 «Nas fortificações, praticar-se-ão fendas "para pardais", 3 *chi* abaixo dos parapeitos, mais largas para o exterior. É necessária uma a cada 5 *bu*. Estas fendas devem ser suficientemente grandes para que se possa nelas inserir um archote; devem estar situadas a uma altura entre 6 e 3 *chi*. Ajustar-se-ão estes parâmetros em função das circunstâncias.

Escavar-se-á um fosso exterior, a uma distância de 7 *chi* das fortificações, sobre o qual se instalará uma ponte levadiça. Se o espaço for demasiado estreito e não permitir a escavação de um fosso, que se desista!

Nas fortificações, a cada 30 *bu* [é necessário] um fogareiro móvel; cada um manipulará até cinco archotes. Quando os sitiantes se encontrarem ao pé das fortificações, acender-se-ão os archotes assim que se ouvir um rufar de tambores. Quando o rufar se repetir, inserir-se-ão os archotes nas fendas "para pardais" para iluminar o exterior.»

52.34 «Todos os trabucos devem ser guarnecidos com fixações de ferro; os seus suportes terão um comprimento de 1 *zhang* e 7 *chi*, dos quais 4 *chi* serão enterrados no solo. O comprimento da haste estará entre 3 *zhang* e 3 *zhang* e 5 *chi*. As fundas terão 2 *chi* e 8 *cun* de comprimento.

É necessário testar a força [de propulsão] de um trabuco ajustando o eixo. Três quartos da haste devem permanecer acima [do eixo].

Se a haste de um trabuco tiver 3 *zhang* de comprimento, a funda será colocada no meio dos ¾ que se encontram acima [do eixo]. A funda deve ter 2 *chi* e 8 *cun* de comprimento. A haste deve medir pelo menos 2 *zhang* e 4 *chi*, caso contrário não servirá para nada. Controlar-se-á o eixo com a ajuda de uma grande máquina provida de rodas. O comprimento dos suportes dos trabucos será de 1 *zhang* e 2,5 *chi*.

Todos os trabucos devem ser guarnecidos com fixações de ferro, bem como com um mecanismo posterior de roda.»

52.35 «Uma vez que os sitiantes poderiam surgir obstruindo os fossos, é necessário obter recipientes com uma profundidade de 4 *chi*, que se encherão de água; tapar-se-ão solidamente para os enterrar – é necessário um a cada 10 *chi* –, e depois cobrir-se-á tudo com telhas aguardando ordens.

Pegar-se-á em peças de madeira com uma circunferência de 2,4 *chi*, perfurar-se-á um buraco no meio para aí inserir brasas vivas e, depois, tapar-se-á. Serão então lançadas por meio de trabucos.

Preparar-se-ão abrolhos para lançar, com 2 *chi* e 5 *cun* de comprimento e com uma circunferência de pelo menos 2 *wei*.

[Inserir-se-ão] a intervalos de 6 *cun* cavilhas de 7 *cun* de comprimento, constituídas por pontas afiadas.

[Preparar-se-ão] "cães-que-andam" com 7 *cun* de largura, 1 *chi* e 8 *cun* de comprimento, com garras de 4 *cun* de comprimento; dispô-los-ão como dentes de canídeos.»

52.36 Mestre Mozi disse: «As regras relativas à defesa das fortificações impõem que se calcule a quantidade de madeira disponível. A madeira que 10 pessoas podem levantar equivale a 10 cargas; a madeira que 5 pessoas podem levantar equivale a 5 cargas. Em geral, determina-se o peso com base no número de pessoas necessárias para uma carga.

Quanto à lenha, estabelecer-se-ão cargas para os fortes e outras para os fracos, de modo a que todos carreguem o seu fardo. Em geral, o peso de uma carga corresponde ao fardo que cada um é capaz de carregar. Em caso de escassez de alimentos no seio de uma cidade fortificada, reduzir-se-ão fortemente [as cargas] proporcionalmente.»

52.37 «[É necessário cavar] um grande fosso a uma distância de 5 *bu* das portas da cidade fortificada. Se a altitude for elevada, ele [será profundo] 1 *zhang* e 3 *chi*; se a altitude for baixa, limitar-se-á a 3 *chi* para atingir uma nascente subterrânea. Cravar-se-ão estacas no meio e instalar-se-á por cima uma ponte levadiça, dotada de um mecanismo de tração; nela se colocarão arbustos e terra, como se fosse um caminho a

percorrer. De ambos os lados [da ponte], o fosso e as muralhas devem ser inexpugnáveis. Sair-se-á em fileiras cerradas para provocar os inimigos até os atrair para a ponte; depois, puxar-se-á o mecanismo para a levantar, de modo a que os inimigos sejam capturados. Completamente tomados de pânico e desestabilizados no seu íntimo, eles baterão então em retirada.»

Comentário do capítulo 53

Neste curto capítulo, Mozi apresenta ao seu discípulo Qin Guli as medidas de base a adotar contra as invasões pelo alto (*Bei gao lin*). O tipo de cerco em questão é levado a cabo por meio de montículos – denominados «montes-de-cabras» (*yang qian*) –, que os inimigos formam amontoando terra e pedaços de madeira ou arbustos (*xin tu*) a fim de atingirem a altura das fortificações visadas. Mozi tranquiliza o seu aluno sublinhando a ineficácia (*zhuo*) desta tática, que não provocaria qualquer dano substancial às cidades fortificadas (53.2).

A fim de controlar as operações lançadas do alto dos «montes-de-cabras», importa antes de mais erguer muralhas dotadas de bastiões ou de plataformas fortificadas (*tai cheng*). A besta de repetição (*lian nu*), com os seus virotões (*shi*), constitui a peça mestra do arsenal de defesa. Mozi manifesta uma profunda fascinação por estas armas de arremesso, cuja difusão na China data provavelmente do século IV antes da nossa era. Explica o seu mecanismo descrevendo também os carros (*che*) sobre os quais era necessário montá-las (52.3). Uma vez que uma decúria completa estava encarregue de cada veículo, deduz-se que o acionamento destes engenhos era laborioso.

Capítulo 53

Preparativos militares contra as invasões pelo alto

53.1 Qinzi inclinou-se várias vezes e, depois, tomou a palavra: « Permito-me perguntar-lhe que medidas se adotam contra os inimigos quando estes formam montículos a fim de atingirem a altura das nossas fortificações, e quando amontoam em todo o lado pedaços de madeira e terra para erguer “montes-de-cabras”; quando avançam por todo o lado,

protegidos pelos seus escudos, e ganham terreno ao longo das fortificações subindo por todo o lado com as suas armas e bestas. »

53.2 Mestre Mozi respondeu: «A tua pergunta refere-se à defesa contra os "montes-de-cabras"? Trata-se de um expediente pouco astucioso, que permite certamente esgotar os soldados, sem contudo conseguir danificar as fortificações. A defesa consiste em dotar as fortificações de bastiões que atinjam a altura dos montes. À esquerda e à direita devem projetar-se saliências de 20 *chi*.

Do alto de muralhas móveis de 30 *chi*, acionar-se-ão bestas potentes, dotadas de mecanismos de mola engenhosos, e instrumentos especiais, de modo a que se acabe por neutralizar os ataques pelos "montes-de-cabras".»

53.3 «Contra as invasões pelo alto, preparar-se-ão carros providos de bestas de repetição. As peças de madeira que constituem os dois compartimentos sobrepostos [de cada veículo] devem medir 1 *chi* quadrado; o comprimento será adaptado à espessura das fortificações. [Cada carro comportará] dois eixos e quatro rodas, encaixadas nos compartimentos. Lateralmente, [é necessário fixar] dois postes com uma barra transversal estendendo-se da esquerda para a direita. À esquerda e à direita da barra transversal, os espigões, com um diâmetro de 4 *cun*, serão arredondados. Fixar-se-ão aos postes todas as bestas, da esquerda para a direita, prendendo o conjunto das cordas até à corda principal.

A coronha, de uma extremidade à outra, deve ser proporcional aos compartimentos, cuja altura [em relação ao solo] atingirá 8 *chi*. A distância entre os eixos [do carro] com as bestas e o compartimento inferior deve ser de 3 *chi* e 5 *cun*. Para a caixa da mola das bestas de repetição, utilizar-se-á cobre (1 *dan* e 30 *jin*). Esticar-se-ão as cordas por meio de um guincho. A circunferência [prevista para as rodas] nos compartimentos deve medir 3,5 *wei*. À esquerda e à direita, fixar-se-ão ganchos e "esporões" ocupando 3 *cun* quadrados.

As rodas terão uma espessura de 1 *chi* e 2 *cun*. A coronha, com os ganchos e os "esporões", deve ter uma largura de 1 *chi* e 4 *cun*, uma espessura de 7 *cun* e um comprimento de 6 *chi*. A coronha transversal será proporcional aos compartimentos [incluindo] as partes exteriores. A "garra" deve medir 1 *chi* e 5 *cun*. Alguns "esporões" terão uma largura de

6 *cun* e uma espessura de 3 *cun*; [devem ser fixados] numa extensão correspondente à dos compartimentos. Determinar-se-á a pontaria por meio de uma mira suscetível de ser dobrada, esticada, levantada e baixada.

Fabricar-se-á uma base com uma peça de madeira tendo um peso de 1 *dan* e uma circunferência de 1 *wei* e 5 *cun*. Os virotões, com 10 *chi* de comprimento, terão uma extremidade ligada a uma corda à semelhança das setas com fio, de modo a que sejam recuperados [após o tiro] enrolando a corda num guincho. Os virotões das bestas devem ultrapassar as coronhas em 3 *chi* de altura. Não é necessário contar o número de virotões disparados, mas deve haver sempre 60 entre os que se disparam e os que regressam; não se recuperarão os pequenos após terem sido disparados.

Dez homens manobrarão um carro deste tipo.»

53.4 «Em todo o caso, em previsão de um cerco, devem construir-se sobre as fortificações torres altas que ofereçam condições ideais para disparar; [devem também instalar-se] anteparos para apanhar os virotões [do inimigo].»

Comentário do capítulo 56

Na época dos Reinos Combatentes (453-221 a.C.), as escadas de cerco contavam-se entre os meios mais temidos que se utilizavam para assaltar as cidades fortificadas. Neste capítulo, são designadas como *yun ti* ou «escadas [que levam] às nuvens», locução figurada que se deve à altura das muralhas a escalar. Mozi concede a Qin Guli uma explicação sobre as medidas a tomar contra estes dispositivos, cujo perigo minimiza (56.2). Por afinidade, a conversa entre o mestre e o seu discípulo decorre também a uma certa altitude, nomeadamente no Tai Shan, pico sagrado de Shandong (56.1).

Num tom paternalista, Mozi recomenda ao seu aluno que comece por construir muralhas móveis (*xing cheng*), que deverão alternar com torres ou edifícios de vários andares (*lou*, 56.2). Uma vez consolidado o recinto, é ainda necessário mobilizar contra os sitiantes uma grande variedade de armas e técnicas: cinzeis (*juan*) e instrumentos cortantes

como as espadas (*jian*); setas (*shi*), pedras (*shi*) e cascalho (*sha*); brasas (*tan*), tições (*xin huo*), água a ferver (*shui tang*, 56.2); fogos suspensos (*xian huo*, 56.2), etc.

Os aspetos psicológicos revestem-se também de uma certa importância na defesa. Por um lado, é indispensável manter a calma (*jing*) e dominar as inquietações (*lü*, 56.2). Por outro lado, convém intimidar sistematicamente o inimigo através de rufares noturnos de tambores (*gu*), gritos (*hao*) e expedientes de dissimulação (*fu*). Além das armas, estes métodos revelam-se eficazes, segundo Mozi, para neutralizar as invasões (56.5).

Os autores do capítulo 56 apresentam Qin Guli como um aluno dócil, empenhado num processo de aprendizagem da arte da defesa (*shou dao*, 56.1): ainda não atingiu a maturidade para aplicar concretamente os ensinamentos do seu mestre. No capítulo 50, em contrapartida, Qinzi já adquiriu competências militares completas: está pronto para defender o principado de Song contra o Estado de Chu, que beneficia do génio de Gongshu Pan, o grande especialista em escadas de cerco.

Capítulo 56

Preparativos militares contra as escadas

56.1 Qin Guli trabalhara ao serviço de Mestre Mozi durante três anos. As suas mãos e os seus pés estavam cobertos de calosidades e calos, o seu rosto tornara-se escuro. Consagrando-se inteiramente ao seu papel de subalterno, não ousava interrogar o seu mestre sobre os assuntos que o interessavam. Mozi, tendo tido piedade dele, obteve uma cabaça de vinho e fatias de carne seca; subiu [com ele] ao Monte Tai, onde fez uma paragem. Cortou arbustos para se sentarem e ofereceu de beber a Qinzi. Este inclinou-se mais uma vez e suspirou.

Mestre Mozi perguntou-lhe: «O que é que suscita ainda o teu interesse?»

Qinzi inclinou-se de novo várias vezes e, depois, tomou a palavra: «Permito-me interrogar-vos sobre a arte da defesa.»

Mestre Mozi respondeu: «Esquece isso, esquece isso por agora! Alguns, no passado, seguiram a seguinte "estratégia": negligenciar as relações internas com o povo, não estipular nenhum acordo exterior para a manutenção da ordem; desafiar as multidões com efetivos insuficientes, subestimar as forças alheias apesar das suas fraquezas. Esses perderam a vida, o seu Estado caiu em decadência e foram ridicularizados por toda a gente. Sê prudente, caso contrário temo bem que tu também pereças!»

Qinzi prostrou-se ainda, com a cabeça no chão, no desejo de prosseguir a sua conversa sobre a arte da defesa. Disse: «Permito-me perguntar-lhe que medidas se adotam quando os invasores, em grande número e corajosos, provocam a obstrução dos nossos fossos, quando os seus soldados avançam formando fileiras compactas, após terem instalado as "escadas que levam às nuvens" e preparado o ataque na perfeição, e quando os seus bravos guerreiros, igualmente numerosos, nos enfrentam agora no alto das nossas fortificações.»

56.2 Mestre Mozi disse: «A tua pergunta refere-se à defesa contra as "escadas que levam às nuvens"? Trata-se de meios muito pesados, que se conseguem deslocar com muita dificuldade. A defesa consiste em dotar as fortificações de muralhas móveis, que alternam com torres que se elevam frente a frente, e isto em redor de todo o recinto. Determinar-se-ão as medidas com base na largura mais adaptada para a instalação de cortinas de junco em redor do recinto, sem contudo alargar a zona [a proteger].

As muralhas móveis regulamentares excedem em 20 *chi* a altura das fortificações; sobrepor-se-ão parapeitos com uma largura de 10 *chi*. À esquerda e à direita devem projetar-se saliências de 20 *chi*. (Para a altura e a largura, seguir-se-ão as mesmas regras que para as muralhas móveis).

Praticar-se-ão fendas "para pardais" ou para "ratos fumados" e colocar-se-ão anteparos no exterior. Os engenhos, as máquinas de guerra, as passarelas, as muralhas devem cobrir uma extensão equivalente à das tropas [inimigas].

Agrupar-se-ão cinzeis e armas cortantes. Decúrias estarão encarregues das máquinas, enquanto esquadras de cinco homens gerirão as armas cortantes; toda a gente se aplicará vigorosamente.

Observadores qualificados receberão ordens para vigiar os inimigos a fim de emitirem sinais com os tambores; assim, encurralá-los-ão disparando setas de repetição. Do alto das fortificações, acionar-se-ão os mecanismos [das bestas e dos trabucos] para os atingir com profusão de setas, pedras, cascalho e brasas, provocando uma chuva de madeira inflamada e de água a ferver que terão de atravessar.

É necessário atribuir as recompensas e aplicar os castigos com cuidado. Manter-se-á a calma perante os imprevistos, mas reagir-se-á prontamente, evitando dar livre curso às inquietações. Desta maneira, acabar-se-á por neutralizar os ataques pelas "escadas que levam às nuvens".»

56.3 «A defesa consiste também em fabricar parapeitos móveis com uma altura de 6 *chi* e em instalá-los todos ao mesmo nível. Estender-se-ão as armas cortantes para as lançar com mecanismos de mola, que serão ativados aquando da penetração das máquinas de guerra, caso contrário manter-se-ão estendidas.

Praticar-se-á uma fenda "para pardais" a cada 3 *chi*. Ao longo de todo o percurso que [o inimigo] é obrigado a percorrer, espalhar-se-ão abrolhos, agitando-os com carros.»

56.4 «No exterior das fortificações, a uma distância de 10 *chi*, instalar-se-á [uma paliçada] com estacas de uma espessura de 10 *chi*. Para talhar as estacas, arrancar-se-ão completamente [troncos ou hastes] de todas as dimensões; far-se-ão peças de 10 *chi*, que se cravarão no solo a uma certa profundidade, entrelaçando-as. Será necessário calcar bem a terra para evitar que sejam retiradas.

A cada 20 *bu*, [deve prever-se] um "exterminador", dotado de uma divisória com uma espessura de 10 *chi*. Cada "exterminador" deve comportar duas portas com uma largura de 5 *chi*. Uma porta será constituída por estacas, que não se cravarão com demasiada profundidade no solo. Evitar-se-á calcar a terra para que se possam retirar facilmente. Nas fortificações, na direção das portas constituídas por estacas, colocar-se-ão projéteis.»

56.5 «A cada 4 *chi*, suspender-se-á um fogo num poste provido de um gancho. A cada 5 *bu*, [instalar-se-á] um fogareiro com brasas vivas na sua abertura. Deixar-se-ão os inimigos penetrar completamente, depois

propagar-se-ão as chamas atiçando o fogo nas aberturas [dos fogareiros] e prosseguir-se-á com os fogos suspensos. Será necessário tirar os carros e posicioná-los contra o conjunto das tropas [inimigas]. Entre dois carros deve arder um fogo. Toda a gente esperará no seu lugar [pelo rufar] dos tambores para acender os fogos e lançá-los imediatamente e em simultâneo contra os inimigos. Se estes últimos apagarem os fogos e persistirem no ataque, persistir-se-á deixando cair os fogos suspensos. Os inimigos cairão então num estado de aflição extrema e retirarão as suas armas para fugir.

Que se ordene, pois, aos nossos guerreiros, prontos a desafiar a morte, que saiam à esquerda e à direita dos seus orifícios e que ataquem o batalhão dos fugitivos! Que se ordene a todos esses distintos guerreiros e aos chefes de exército que saiam assim que ouvirem um rufar de tambores proveniente das fortificações, e que entrem assim que ouvirem outro rufar de tambores! Assim, os militares que saíram ocultar-se-ão. Se se fizerem soar os tambores a meio da noite, do alto dos quatro lados das fortificações, os inimigos ficarão certamente perturbados. Por estes meios, aniquilar-se-á com certeza o seu exército e matar-se-á o seu general.

É necessário usar vestes brancas e comunicar por um código de gritos.

Desta maneira, acabar-se-á por neutralizar os ataques pelas "escadas que levam às nuvens".»

Comentário do capítulo 58

Este capítulo, fortemente lacunar e interpolado, reúne uma série de instruções sobre o controlo das águas. Compreende dois aspetos principais: a) o sistema de canalização a implementar para evitar as inundações que o inimigo é suscetível de provocar no interior das cidades fortificadas (58.1); b) a formação da frota a destacar para romper os diques externos (*jue wai ti*, 58.2-4).

A frota (*dui*) de uma cidade compõe-se de 20 barcos (*chuan*), presos dois a dois (*bing*); cada par é denominado *lin* «unidade de dois barcos de abordagem». Sendo o texto fragmentário, as observações relativas à

composição da guarnição e ao seu armamento apresentam incoerências que permanecem por resolver.

Capítulo 58

Preparativos militares relativos às águas

58.1 Uma estrada larga de 8 *bu* deve rodear as fortificações, para lá do fosso. Os preparativos militares relativos às águas consistem em medir com precisão a altura do terreno dos quatro lados. Em função do declive no interior das fortificações, é imperativo cavar um fosso até ao ponto mais baixo. Praticar-se-ão cavidades profundas no solo para aí deixar correr as águas subterrâneas. Nos poços, colocar-se-ão telhas indicando o nível da água; logo que se verifique que este excede 1 *zhang* no exterior, será necessário cavar um canal no interior das fortificações.

58.2 Reunir-se-ão 10 pares de barcos de abordagem, [atribuindo] 30 homens a cada par. Todos devem dominar o uso da besta; 4 em cada 10 estarão munidos de uma alabarda. É necessário saber utilizar habilmente estes barcos como máquinas de guerra.

58.3 Vinte barcos formam uma frota. Selecionar-se-ão 30 guerreiros valentes e vigorosos para cada unidade de barcos: 20 manipularão alabardas e estarão munidos de espadas, armaduras e elmos de couro; 10 manipularão lanças. Estes valentes guerreiros terão recebido um treino prévio. Manter-se-ão como reféns os seus pais, esposas e filhos em alojamentos especiais, onde serão alimentados.

58.4 Se se verificar que se pode abrir uma passagem nas águas, dirigir-se-ão as unidades de dois barcos de abordagem como máquinas de guerra a fim de romper os diques externos. Do alto das fortificações, acionar-se-ão imediatamente os mecanismos para o disparo de setas a fim de lhes prestar auxílio.

Comentário do capítulo 61

O assunto do capítulo 61 — *Bei tu* — presta-se a discussão devido à polissemia do termo *tu*, que significa entre outros: fazer irrupção, ser saliente, buraco ou galeria. O título, que é tardio, parece fazer alusão a um dos doze tipos de ofensivas enumerados na secção inicial do capítulo 52, nomeadamente as irrupções. Por outro lado, a explicação fragmentária que resta do capítulo 61 trata das passagens secretas ou das poternas (*tu men*) a controlar para bloquear (*sai*) a penetração (súbita) nas cidades fortificadas. Deduz-se da descrição que se tratava de vias estreitas e elevadas. Com efeito, obstruíam-se com veículos de duas rodas (*yong che liang lun*), carregados de troncos (*mu*), que se deixavam rolar para baixo; depois, asfixiava-se o inimigo fumigando-o (*xun*).

Capítulo 61

Preparativos militares contra as irrupções

A cada 100 *bu* nas fortificações, [deve prever-se] uma passagem secreta. Introduzir-se-á um fogareiro em cada passagem, a uma profundidade de 4 ou 5 *chi*. A fim de evitar infiltrações de água no interior, revestir-se-á de telhas o teto destas passagens.

Sob a égide de um oficial, bloquear-se-á cada passagem secreta por meio de um engenho de duas rodas, sobre o qual se terão atado troncos, cobertos de lama. Com cordas, fixar-se-ão [estes engenhos] no interior das passagens, assegurando que as suas dimensões sejam adaptadas às das passagens para que possam penetrar a uma profundidade de 4 ou 5 *chi*.

Os fogareiros devem estar prontos, com foles de forja nas zonas de passagem. Encher-se-ão os fogareiros até ao fundo com lenha e artemísia. Assim que os sitiantes começarem a penetrar, bloqueá-los-ão fazendo rolar para baixo [os engenhos supramencionados]. Colocar-se-ão em funcionamento os foles a fim de os asfixiar com o fumo.

Comentário do capítulo 62

O capítulo 62 agrupa uma série de disposições militares a adotar para defender as cidades fortificadas (*cheng*) contra ataques realizados através de túneis (*xue*), incluindo os métodos de sapa. O texto, tal como nos chegou, contém várias incoerências: fragmentos de descrições semelhantes entrelaçam-se com variações relativas, entre outros, ao número e às dimensões dos meios defensivos mencionados. Estas falhas estruturais convidam a supor que existiam originalmente pelo menos dois ou três tratados sobre os túneis e que os fragmentos restantes foram reunidos numa exposição única posteriormente. À semelhança de outros capítulos da obra, o diálogo entre Mozi e o seu discípulo Qin Guli que abre o capítulo 62 aparece como um expediente filológico posterior, que visa apresentar de uma maneira unitária instruções fragmentadas.

Apesar das incoerências, consegue-se identificar as ideias diretrizes e reconstruir o plano geral da defesa atribuído a Mozi. A fim de bloquear as irrupções pelas vias subterrâneas, começa-se por detetar a localização do túnel perfurado pelo inimigo. A implementação de um sistema de observação e sobretudo de escuta revela-se essencial para este fim. A amplificação do som obtém-se através de longas jarras (*ying*, *zhui*) em terracota, que se cunham nos poços (62.2, 9) ou que se enterram (62.5, 18), eventualmente sob tábuas de madeira (*ban*).

Após terem determinado referências espaciais, uma equipa de mineiros (tantos homens como mulheres, 62.15) procede à escavação de uma ou várias galerias, suscetíveis de se ramificarem, pelas quais se lança a contraofensiva. O objetivo é surpreender os invasores desembocando (*ying*) no seu túnel, para depois os bloquear nas vias subterrâneas (62.2, 4, 9, 17).

Armas de mão de dimensões reduzidas, como as lanças curtas (*duan mao*), são necessárias para resistir na primeira fase dos confrontos (62.17). O objetivo último é, contudo, conseguir asfixiar massivamente os inimigos fumigando-os (*xun*, 62.3, 19). Esta tática, descrita de uma forma cénica, compreende várias operações. Perto da saída do túnel de contramina, queimam-se bolas de artemísia (*ai*), madeira e folhas secas (62.3, 8, 10, 13, 19) em fornos de telha (*yao zao*). No interior das galerias, instala-se um sistema engenhoso de tubos em terracota (*wa dou*), separáveis em duas

secções, provavelmente longitudinais; distribui-se combustível leve e brasa nos vãos, e depois atiçase o fogo com a ajuda de foles de forja (*tuo*). Máquinas rolantes (*wen*, 62.11, 13) são também manobradas para entravar a circulação dos mineiros antagonistas. Uma vez que se corre o risco de ficar com os olhos irritados devido ao fumo tóxico, Mozi recomenda vivamente um remédio à base de vinagre (*xi*) para se obter alívio (62.21)!

Capítulo 62

Preparativos militares relativos aos túneis

62.1 Qinzi inclinou-se várias vezes e, depois, tomou a palavra: « Permito-me perguntar-lhe que medidas se adotam do nosso lado quando os inimigos, dominando as táticas ofensivas, penetram perfurando túneis e propagando o fogo em postes ligados a fim de destruírem as nossas fortificações. »

Mestre Mozi disse: «A tua pergunta refere-se à defesa contra os túneis? Os preparativos militares consistem em construir torres altas no interior das fortificações a fim de vigiar atentamente os inimigos; observar-se-á como eles evoluem registando as anomalias: se constroem muros baixos amontoando terra, se a água que corre nas proximidades está turva, isso significa que estão a perfurar um túnel. Com toda a urgência, será necessário escavar no interior das fortificações e perfurar outro túnel para contra-atacar.»

62.2 «No interior das fortificações, suficientemente perto da muralha, cavar-se-á um poço num espaço de 5 *bu*. Se o terreno for elevado, [descer-se-á a uma profundidade de] 1 *zhang* e 5 *chi*; se for baixo, limitar-se-á a atingir as águas subterrâneas [a uma profundidade de] 3 *chi*. Dar-se-á aos oleiros a ordem de fabricar longas jarras sonoras, com uma capacidade de pelo menos 40 *dou*; fechá-las-ão solidamente com uma peça subtil de couro e cunhá-las-ão nos poços. Encarregar-se-ão pessoas de ouvido apurado de se colocarem à escuta, inclinando-se para as jarras, a fim de conhecerem a localização precisa do túnel. Depois, perfurar-se-á outro túnel para enfrentar [os invasores].»

62.3 «Os oleiros receberão também a ordem de fabricar tubos em terracota com 2 *chi* e 5 *cun* de comprimento, com uma circunferência de 6 *wei*. Separá-los-ão [longitudinalmente] em duas secções, que se colocarão no túnel encaixando-as umas nas outras pela justaposição da porção convexa sobre a porção côncava. Procurar-se-á espalhar lama sobre toda a superfície dos postes; graças a este revestimento, evitar-se-á que se queimem. Cobrir-se-ão bem com lama as juntas dos tubos para evitar fugas, e isto de ambos os lados, ao longo de todo o túnel. Após ter pressionado os tubos no solo, encher-se-ão parcialmente os vãos com a casca dos grãos e brasas; a distribuição deve ser ininterrupta de uma ponta à outra dos tubos, e em quantidade igual do lado esquerdo e do lado direito.

Perto da saída do túnel, manter-se-á pronto uma espécie de forno de telha, capaz de conter 7 ou 8 bolas de artemísia. Quer seja à esquerda ou à direita dos tubos, cada forno deve estar provido de 4 foles de forja. Quando o nosso túnel estiver prestes a cruzar [o do inimigo], avançar-se-á sobre este com a ajuda de instrumentos de báscula, colocando imediatamente em funcionamento os foles para o asfixiar com o fumo. Esta tarefa deve ser atribuída a pessoas que estejam visivelmente familiarizadas com a manipulação dos foles; proibir-se-lhes-á que se afastem da abertura dos fornos.

Preparar-se-á uma série de tábuas de madeira, cuja altura e largura serão adaptadas às dimensões do túnel. Os mineiros receberão ordens para avançar em bloco com estas tábuas, nas quais se terão praticado furos que deixem passar lanças. A distribuição e o número devem assegurar a proteção dos tubos.

No momento em que o nosso túnel cruzar [o do inimigo], enfrentá-lo-emos com a ajuda das tábuas e protegeremos os tubos por meio das lanças. É necessário evitar que os tubos se obstruam. Se tal acontecer, recuar-se-á retirando as tábuas até que se tenha identificado o tubo obstruído; depois, desbloqueá-lo-emos para fazer circular o fumo. Assim que este circular, colocar-se-ão imediatamente em funcionamento os foles para asfixiar [o inimigo].

Se do interior do túnel se ouvirem [ruídos] de escavação à esquerda ou à direita, é necessário bloquear com toda a urgência o avanço dos

invasores, impedindo-os de se deslocarem. Quando se chegar ao seu túnel, obstrui-lo-emos com madeira e lama para evitar que queimem as nossas tábuas. Desta maneira, acabar-se-á por neutralizar os ataques realizados através dos túneis.»

62.4 «Quando os sitiantes atingirem as nossas fortificações, declarar-se-á o estado de emergência: atenção aos túneis! Se se suspeitar que os sitiantes estão a perfurar um túnel, deve-se ripostar imediatamente através de outro túnel. Abster-se-á prudentemente de contra-atacar antes de se ter localizado o túnel [do inimigo].

Em geral, exterminam-se os mineiros que atacam perfurando um túnel com 10 *chi* de altura e de largura, a partir de uma superfície de 20 *bu*; à medida que se escava, o nível deve diminuir 3 *chi* por *bu*. Após ter ganho 10 *bu* de terreno, cavar-se-ão à esquerda e à direita passagens transversais com uma altura e uma largura de 10 *chi*.»

62.5 «Enterrar-se-ão duas jarras sonoras à mesma profundidade que a base das fortificações; sobrepor-se-ão as tábuas em série para se colocar à escuta.

Num espaço de 5 *bu*, haverá um poço.

É necessário utilizar madeira de catalpa ou de pinho para fabricar as portas dos túneis; nelas se colocarão dois abrolhos, cujo alcance se estenda até às portas. Estas devem estar guarnecidas com anéis.

No exterior, nas zonas adjacentes, far-se-ão montes de pedras atingindo uma altura de 7 *chi*. Por cima, adicionar-se-ão parapeitos.

Evitar-se-á, por outro lado, construir degraus de pedra; suspender-se-ão antes escadas para subir e descer, sair e entrar.

Preparar-se-ão os fornos com foles de pele de bovino. Para cada forno, deve haver dois vasos, que se utilizarão colocando em funcionamento instrumentos de balancé; cada um deve pesar 40 *jin*. Encher-se-ão os fornos de brasas vivas e, depois, cobri-los-ão para evitar fugas de gás.»

62.6 «Mesmo quando os inimigos se aproximam rapidamente do nosso túnel, se perfurarem um túnel mais acima ou mais abaixo do que o nosso, não nos atingirão. É necessário então escavar em diagonal e

procurar desembocar sobre eles. Uma vez cruzados os inimigos no túnel, resistir-se-lhes-á, abstendo-se de os perseguir. Por momentos, combater-se-á, depois recuar-se-á aguardando que o fogo se desenvolva nos fornos; repelir-se-ão então [os inimigos] para o interior do túnel, que se tapará para os exterminar.»

62.7 «É necessário prever "buracos de rato", com uma abertura provida de um sistema de fecho. Um cão deve conseguir mover-se e circular facilmente no interior. Colocar-se-á um para cada cavidade. Quando o cão ladra, isso significa que há pessoas.»

62.8 «Cortar-se-á a artemísia e a lenha em pedaços com um comprimento de 1 *chi*; após ter consolidado os fornos, colocá-los-ão dentro.

Os confrontos nos túneis [requerem] tábuas em série.»

62.9 «Cavar-se-á um poço num espaço de 3 *zhang*, suficientemente perto da muralha, e isto após ter verificado atentamente e sem erro as dimensões à superfície. Se as fortificações forem baixas e os túneis estiverem demasiado altos, será difícil localizar o do inimigo.

É necessário cavar 3 ou 4 poços intra-muros, nos quais se cunharão jarras novas; depois, inclinar-se-ão para se colocarem à escuta a fim de conhecerem a localização precisa do túnel [do inimigo]. [Perfurar-se-á] então outro túnel para o enfrentar. Quando o nosso túnel estiver prestes a cruzar [o do inimigo], os instrumentos de báscula devem estar prontos.

É necessário utilizar madeira sólida para fabricar o mastro e equipar-se com machados afiados para esse fim. Três homens vigorosos receberão ordens para avançar [sobre o inimigo] acionando os instrumentos de báscula e despejando mais de 10 *dan* de substâncias imundas.»

62.10 «Encher-se-ão rapidamente os fornos com lenha, colocando 7 ou 8 bolas de artemísia por cima [do fogo]. Cobrir-se-ão bem as aberturas dos fornos com bacias a fim de evitar fugas de fumo para cima. Colocar-se-ão imediatamente em funcionamento os foles, que devem encontrar-se ao lado das aberturas.»

62.11 «É necessário montar sobre as rodas de um carro uma galeria rolante. [Preparar-se-á] um feixe de lenha atado ao meio com uma corda de cânhamo impregnada de lama. Deixar-se-á pender uma corrente de ferro a prumo face à saída do túnel dos sitiantes. A corrente de ferro deve medir 3 *zhang* de comprimento e [deve estar guarnecida] com um anel numa ponta e um gancho na outra.»

62.12 «A altura dos "buracos de rato" será de 7 *chi* e 5 *cun*.

[De ambos os lados de uma abertura], é necessário instalar dois postes distantes entre si 7 *chi*; cada poste ocupará 2 *chi*. Dois postes erguer-se-ão sobre um soco, nomeadamente sobre uma mesma base de pedra, disposta horizontalmente no solo; a circunferência dos postes deve ser de 2,5 *wei*. É necessário assegurar que se mantêm firmemente no solo sem se cruzarem.»

62.13 «Dois fornos [são necessários] para cada túnel. Revestir-se-á o teto com telhas. Um oficial e um auxiliar serão encarregues de assegurar que a água esteja pronta.

Bloquear-se-á o acesso de cada túnel com uma galeria rolante, montada num carro de duas rodas e coberta de lama; as suas dimensões devem ser adaptadas às do túnel de modo a que possa penetrar até 4 ou 5 *chi*. Fixá-la-ão com cordas e, no momento em que os invasores, saídos dos seus esconderijos, iniciarem o combate em direção ao túnel, fá-la-ão rolar para os bloquear.

Os fornos contendo 3 bolas de artemísia devem estar prontos.

Deixar-se-ão [os inimigos] fazer irrupção, aproximando-se deles furtivamente por um lado. Utilizar-se-ão dois foles para se defender. É proibido abandonar o posto!»

62.14 «No túnel, utilizar-se-ão lanças de ferro com 4,5 *chi* de comprimento. Relativamente às dimensões das pontas de ferro, aplicar-se-ão as convenções estabelecidas (ou seja, dois tipos de lanças cortantes). Quando se tiver perfurado uma cavidade de 1 *chi*, escavar-se-á de travessia. No centro do túnel, são necessárias lanças de 7 *chi*. No interior de cada túnel, facilitar-se-ão os movimentos fazendo passar duas cordas em redor.»

62.15 «Ao pé das fortificações, é necessário cavar poços. Uma vez atingida [a nascente subterrânea], colocar-se-ão sobre tábuas para continuar a escavar de um lado. Quando se tiver terminado, deslocar-se-ão as tábuas para escavar do outro lado.

Os cegonhos constituem-se de dois elementos: o mastro deve ser fincado lateralmente no solo; nas duas pontas [da báscula], fixar-se-ão vários ganchos.

Cinquenta indivíduos no total trabalharão num túnel: metade homens, metade mulheres.»

62.16 «Contra os ataques realizados através dos túneis, preparar-se-ão [recipientes] com uma capacidade de seis *lei* para transportar a terra; atá-los-ão por baixo a cordas de cânhamo permitindo puxá-los, levantá-los e sacudi-los. Após ter completado estas operações, 7 pessoas retirar-se-ão para um túnel para assegurar a sua defesa.

No interior das muralhas, é necessário instalar um grande espaço coberto, no qual se armazenarão os instrumentos destinados aos túneis.»

62.17 «A fim de entravar o túnel [do inimigo], recolher-se-ão os pedaços de madeira e de terracota espalhados nas margens dos fossos, no exterior das fortificações.

Perfurar-se-ão túneis tão profundos quanto as águas subterrâneas.

A fim de entravar [o inimigo] nas proximidades do nosso túnel, munir-se-ão de uma quantidade suficiente de machados de ferro com 4 *chi* de comprimento (lâmina e haste). Assim que os invasores começarem a perfurar um túnel, ripostar-se-á perfurando outro.

Deve-se dispor de uma quantidade suficiente de ganchos de ferro e de "esporão" (4 *chi* de comprimento). Quando os [dois] túneis entrarem em contacto, apanhar-se-ão os invasores com os ganchos.

É necessário munir-se de uma quantidade suficiente de armas curtas: lanças, alabardas, bestas e virotões ("tões"). Utilizar-se-ão para lutar quando os [dois] túneis entrarem em contacto.

A fim de entravar os mineiros do inimigo, repelir-se-ão por meio de espadas de bronze (5 *chi* de comprimento), constituídas por uma bucha e uma haste de madeira bem talhada.»

62.18 «Que não se esqueçam de obter jarras de terracota com uma capacidade de pelo menos 30 *dou*! É necessário enterrar uma em espaços subterrâneos de 3 *zhang*, para se colocar à escuta dos ruídos dos mineiros.»

62.19 «Perfurar-se-ão túneis com uma altura e uma largura de 8 *chi*, instalando um sistema de suporte sólido.

Preparar-se-ão os fornos com foles de pele de bovino, bem como vasos de terracota. São necessários dois para proteger cada túnel. Encher-se-ão [os fornos] de folhas secas de ervilha ou de feijão e de artemísia. Quando os [dois] túneis entrarem em contacto, asfixiar-se-ão [os inimigos] com o fumo.»

62.20 «Para proteger um túnel, munir-se-ão de quatro machados com um gume de bronze e uma haste com 3 *chi* de comprimento.

Para proteger um túnel, encher-se-ão 40 [cestos] de terra utilizando 4 picaretas. Munir-se-ão de uma quantidade suficiente de diferentes tipos de machados, serras, cinzeis e machadinhas.

Para proteger um túnel, munir-se-ão de 4 tesouras de tosquia.

Munir-se-ão de escudos de tamanho médio (altura: 10,5 *chi*; largura: 4 *chi*). Dispor-se-ão oito escudos transversalmente num túnel.

Deve-se também obter uma quantidade suficiente de caules secos de cereais ou de cânhamo para deles fazer archotes no interior de um túnel.»

62.21 «É necessário ter uma provisão de vinagre como remédio para os olhos, quando o fumo asfixia os invasores. Ao escavar as diferentes ramificações de um túnel, dispor-se-ão nelas grandes bacias com uma capacidade de pelo menos 4 *dou*, cheias de vinagre como remédio para os olhos. Quando o fumo se tiver difundido, inclinar-se-ão sobre o vinagre e, depois, enxaguar-se-ão bem os olhos.»

Comentário do capítulo 63

A imagem das formigas ou das traças que pululam em todas as direções é eloquente: evoca as invasões massivas das cidades fortificadas, durante as quais a infantaria desempenhava um papel de primeiro plano. Neste capítulo, Mozi apresenta ao seu discípulo Qin Guli um dispositivo de defesa contra coortes que, pela força do número, tomam de assalto as fortificações de todos os lados.

As técnicas incendiárias revelam-se particularmente eficazes para exterminar as multidões: com a ajuda de cordas, manipulam-se anteparos, que se suspendem contra as muralhas antes de lhes deitar fogo para bloquear os assaltantes (63.2, 3, 6); fazem-se rolar contra os inimigos dispositivos incendiários ou vetores ardentes (63.4); instalam-se fornos para propagar as chamas e suspendem-se em postes, guarnecidos de ganchos, fogos a lançar em grande quantidade sobre os adversários (63.10). A lista dos meios de resistência está, aliás, aberta: água (a ferver), pedras, setas, bastões pontiagudos, etc. A intimidação sonora desempenha também uma função importante: semeia-se o pânico nos adversários através de rufares de tambores em plena noite.

63.1 Qinzi inclinou-se várias vezes e, depois, tomou a palavra: «Permito-me perguntar-lhe que medidas se adotam quando os inimigos, aproveitando a nossa fraqueza, avançam a fim de invadir as nossas cidades fortificadas observando a lei marcial segundo a qual os últimos a subir serão os primeiros a ser executados; quando perfuram as fortificações para abrir passagens e cavam no solo para formar abrigos; quando a vanguarda sobe inexoravelmente, enquanto a retaguarda dispara rajadas de setas.»

Mestre Mozi respondeu: «A tua pergunta refere-se à defesa contra as "pullulações"? Trata-se de invasões durante as quais os generais aplicam toda a sua fúria. A defesa consiste em fabricar torres móveis para contra-atacar disparando setas e em manipular mecanismos de mola que permitam recuperá-las; em deixar correr massas de água a fim de entravar [os assaltantes]; em deitar fogo a anteparos [suspensos nas muralhas] a fim de os repelir e em despejar sobre eles uma chuva de cascalho e pedras. Acabar-se-á, assim, por neutralizar os assaltantes que pullulam.»

63.2 «Os preparativos militares contra as "pullulações" incluem a fabricação de parapeitos suspensos, constituídos por tábuas de madeira (espessura: 2 *cun*; partes anterior e posterior: 3 *chi*; partes laterais: 5 *chi*; altura: 5 *chi*). Incliná-los-ão para baixo, balançando-os com a ajuda de roldanas; o diâmetro das rodas deve medir 1 *chi* e 6 *cun*. Um homem será encarregue de permanecer nos limites de cada parapeito suspenso brandindo uma lança de 2,4 *zhang*, afiada em ambas as extremidades. Em cada parapeito suspenso, estender-se-á uma corrente de ferro transversalmente para constituir um mecanismo que permita a quatro homens vigorosos baixar e elevar [o parapeito]; proibir-se-lhes-á que abandonem o seu posto. É necessário suspender pelo menos um parapeito a cada 20 *bu*; nos pontos nevrálgicos, será necessário um a cada 6 *bu*.»

63.3 «Preparar-se-ão enfiadas de anteparos com uma largura de 1 *zhang* e 2 *chi*, providos no topo de uma barra transversal de madeira, que se fixará com cordas grossas de cânhamo, bem impregnadas de lama; prender-se-á uma corrente de ferro entre as duas extremidades em suspensão. Quando os invasores tomam de assalto as nossas fortificações pullulando, deitar-se-á fogo aos anteparos para os repelir. Mangual de armas e cascalho em grande quantidade contribuirão também para o nosso auxílio.»

63.4 «Utilizar-se-ão duas rodas de um carro, com cubos largos para os eixos a fim de otimizar a resistência. [As rodas] serão mantidas juntas por uma barra transversal; soldar-se-ão as duas extremidades às rodas. É necessário espalhar lama sobre toda a superfície, encher com [ramos] de olmo e de cânhamo e utilizar plantas espinhosas para as partes laterais. [Estes engenhos], que se denominam ora dispositivos incendiários, ora vetores ardentes, devem ser dirigidos contra as tropas dos invasores. Quando estas carregarem, atiçar-se-á o fogo dos vetores ardentes e cortar-se-ão as amarras para os deixar rolar para baixo e abrir caminho a guerreiros corajosos. Ordem lhes será dada para correrem atrás [dos invasores] e os atacarem. No topo das fortificações, é necessário tapar imediatamente as partes danificadas.»

63.5 «Ao pé das fortificações, esconder-se-á um número suficiente de bastões cortantes (comprimento: 5 *chi*; circunferência mínima: 1,5 *wei*), com as duas pontas bem afiadas. Preparar-se-ão 5 fileiras, deixando uma distância de 3 *chi* entre cada fileira. Cravá-los-ão no solo a uma profundidade de 3 *chi*, plantando-os como dentes de canídeos.

Munir-se-ão de mangual de armas com um comprimento de 5-10 *chi* no máximo; de chicotes com 2-6 *chi* de comprimento no máximo, com uma corda de 2 *chi* de comprimento; de batedores com um cabo de 6 *chi* de comprimento e uma cabeça de 1 *chi* e 5 *cun*; de machados com um cabo de 6 *chi* de comprimento e uma lâmina devidamente afiada. Utilizá-los-ão todos para golpear.»

63.6 «Anteparos (largura: 1 *zhang* e 2 *chi*; comprimento: 1 *zhang* e 6 *chi*) penderão frontalmente de uma barra a 4 *cun* [do muro]; devem estar dispostos em série de tal modo que os seus lados se sobreponham um *chi*. Evitar-se-á, contudo, que várias camadas se cubram como escamas de peixe. Fixar-se-á uma corda (comprimento: 2 *zhang* e 6 *chi*) na secção central da barra posterior de madeira. Quando um anteparo não cobrir convenientemente uma estrutura, inserir-se-ão ripas de madeira, que se terão deixado secar ao sol durante vários dias. Os anteparos devem comportar malhas que permitam a circulação do ar.»

63.7 «Se os parapeitos estiverem em mau estado e correrem o risco de desabar, é necessário cravar previamente no solo um poste de madeira de 10 *chi* a cada *bu*. Em previsão de um desmoronamento, é necessário ter talhado vigas para constituir um sistema de suporte sobre os postes. A superfície destes elementos de suporte deve medir 8 *chi*, a largura 7 *cun* e o diâmetro 1 *chi*. Cravar-se-ão bem [os postes] golpe após golpe no solo, fixando com cravos os elementos superiores e inferiores.»

63.8 «[Preparar-se-ão] ganchos, torres de madeira e montes de pedras.

É necessário suspender os anteparos aquém das vigas e não além destas.

Cravar-se-á a uma profundidade de 4 *chi* uma paliçada em madeira de carvalho com uma altura de 10 *zhang*. Dispor-se-ão conjuntamente estacas curtas e longas, com uma ponta afiada, e depois cobri-las-ão com uma camada espessa de lama do lado interior e exterior.

É necessário instalar passarelas móveis e suspender anteparos para facilitar a circulação em frente.

Nos cantos [das fortificações], é necessário erguer torres de vários andares. Amontoar-se-ão pelo menos 20 cestos de terra em superfícies de 5 *bu*.

A cada 10 *chi*, 3 *chi* abaixo das ameias, praticar-se-á uma fenda "para pardais", que seja mais larga no exterior.

A fim de desviar a invasão das fortificações, [são necessárias] torres, "exterminadores", reservatórios de água e recipientes de couro. Se, durante uma invasão, os nossos soldados recuarem e carecerem de disciplina em vez de contra-atacar, incorrerão em sanções.»

63.9 «Regra geral, a fim de exterminar os assaltantes que pullulam, é necessário instalar [uma paliçada] com estacas de uma espessura de 10 *chi*, no exterior das fortificações, a uma distância de 10 *chi*. A regra para talhar estacas consiste em arrancar completamente [troncos ou hastes] de todas as dimensões; depois cortá-los em pedaços de 10 *chi*, que se entrelaçarão para os cravar no solo a uma certa profundidade. Será necessário calcar bem a terra para evitar que sejam retirados.

A cada 20 *bu*, [deve prever-se] um "exterminador", que será dotado de uma divisória com uma espessura de 10 *chi*. Cada "exterminador" deve comportar duas portas com uma largura de 5 *chi*. As portas, constituídas por estacas, e as ripas dos degraus serão cravadas no solo, mas evitar-se-á calcar a terra para que se possam retirar facilmente. Nas fortificações, na direção das portas constituídas por estacas, colocar-se-ão projéteis.»

63.10 «A cada 4 *chi*, suspender-se-á um fogo num poste provido de um gancho. A cada 5 *bu*, [instalar-se-á] um fogareiro com brasas vivas na sua abertura. Incitar-se-ão os inimigos a penetrar completamente, depois propagar-se-ão as chamas atiçando o fogo nas aberturas [dos fogareiros] e prosseguir-se-á com os fogos suspensos. Será necessário tirar os carros e posicioná-los contra o conjunto das tropas [inimigas]. Entre dois carros deve arder um fogo.

Toda a gente esperará no seu lugar pelo rufar dos tambores para acender [os fogos] e lançá-los imediatamente e em simultâneo contra os inimigos. Se estes últimos esquivarem os fogos e persistirem no ataque,

persistir-se-á deixando cair os fogos suspensos. Os inimigos cairão então num estado de aflição extrema.

Se os inimigos retirarem as suas tropas para levantarem o acampamento, que se ordene aos nossos guerreiros, prontos a desafiar a morte, que saiam à esquerda e à direita dos seus orifícios e que ataquem o batalhão dos fugitivos! Que se ordene a todos esses distintos guerreiros e aos chefes de exército que saiam assim que ouvirem um rufar de tambores proveniente das fortificações, e que entrem assim que ouvirem outro rufar de tambores! Assim, os militares e os generais que saíram ocultar-se-ão. Se se fizerem soar os tambores a meio da noite, do alto dos quatro lados das fortificações, os inimigos ficarão certamente perturbados. Aniquilar-se-á o seu exército e matar-se-á o seu general.

É necessário usar vestes brancas e comunicar por um código de gritos.»

Capítulo 68

Sacrifícios para enfrentar o inimigo

68.1 Quando o inimigo surge de Leste, [preparar-se-á] para o enfrentar na área sagrada oriental. Esta última terá uma altura de 8 *chi* e abrigará um santuário elevado de 8 [degraus]. Oito homens com 80 anos de idade presidirão à cerimónia das bandeiras glaucas como oito [representantes] da divindade glauca, que tem uma altura de 8 *chi*. De oito bestas, disparar-se-ão oito setas, e depois permanecer-se-á imóvel. As vestes do general devem ser glaucas. O animal sacrificial é o galo.

Quando o inimigo surge do Sul, [preparar-se-á] para o enfrentar na área sagrada meridional. Esta última terá uma altura de 7 *chi* e abrigará um santuário elevado de 7 [degraus]. Sete homens com 70 anos de idade presidirão à cerimónia das bandeiras escarlates como sete [representantes] da divindade escarlate, que tem uma altura de 7 *chi*. De sete bestas, disparar-se-ão sete setas, e depois permanecer-se-á imóvel. As vestes do general devem ser escarlates. O animal sacrificial é o cão.

Quando o inimigo surge do Oeste, [preparar-se-á] para o enfrentar na área sagrada ocidental. Esta última terá uma altura de 9 *chi* e abrigará um santuário elevado de 9 [degraus]. Nove homens com 90 anos de

idade presidirão à cerimónia das bandeiras brancas como nove [representantes] da divindade incolor, que tem uma altura de 9 *chi*. De nove bestas, disparar-se-ão nove setas, e depois permanecer-se-á imóvel. As vestes do general devem ser brancas. O animal sacrificial é o carneiro.

Quando o inimigo surge do Norte, [preparar-se-á] para o enfrentar na área sagrada setentrional. Esta última terá uma altura de 6 *chi* e abrigará um santuário elevado de 6 [degraus]. Seis homens com 60 anos de idade presidirão à cerimónia das bandeiras negras como seis [representantes] da divindade negra, que tem uma altura de 6 *chi*. De seis bestas, disparar-se-ão seis setas, e depois permanecer-se-á imóvel. As vestes do general devem ser negras. O animal sacrificial é o porco.

Convidar-se-ão os feiticeiros e os xamãs dos lugares sagrados externos e de todos os grandes templos de renome para celebrar o sacrifício dos animais que lhes terão sido fornecidos.

68.2 Geralmente, podem perscrutar-se na atmosfera os sopros do grande general ou do general medíocre, do passado ou do futuro, [do sucesso] ou do fracasso. Quem for capaz de os interpretar claramente, saberá [se se deve esperar] o sucesso ou o fracasso, um destino fasto ou nefasto. Colocar-se-ão a trabalhar todos os xamãs, os curandeiros e os adivinhos experientes e fornecer-se-lhes-ão poções; serão convenientemente instalados em residências oficiais. Os alojamentos [dos peritos] que perscrutam a atmosfera devem encontrar-se nas proximidades do palácio do responsável pela defesa. Os xamãs devem permanecer perto do altar público dos génios do solo, que é necessário venerar respeitosamente.

Os xamãs e os adivinhos, após terem perscrutado os sopros da atmosfera, apresentarão um relatório da situação real ao responsável pela defesa, que será o único a tomar conhecimento dele. Se se deslocarem fazendo circular prognósticos alarmantes, que semeiam o pânico entre os militares e o povo, procurar-se-á realizar um inquérito detalhado e, depois, executar-se-ão os culpados sem direito a perdão.

Reunir-se-ão os grandes magistrados de talento e aqueles que dominam uma arte ou um ofício, como os artesãos, estabelecendo uma hierarquia. Nas cozinhas que se terão instalado, colocar-se-ão a trabalhar

carniceiros e enólogos, atribuindo-lhes uma tarefa segundo a hierarquia estabelecida.

68.3 Em geral, segundo o regulamento da defesa das cidades fortificadas, os conselheiros dos distritos têm a tarefa de supervisionar as zonas protegidas, os canais e os diques, a construção de barragens nas vias de comunicação e a manutenção das fortificações. Cabe aos funcionários de todos os escalões reunir os recursos materiais, às diferentes ordens de artesãos cumprir as suas tarefas com zelo, aos comandantes controlar a manutenção das fortificações e as tropas.

68.4 Organiza-se a defesa de uma porta designando dois homens para o batente direito, dois para o batente esquerdo, quatro para o fecho; cem soldados de armadura montarão guarda. Nas fortificações, [é necessário prever] um soldado de armadura, um alabardeiro e três auxiliares [a uma distância de] 1 *bu* [entre eles]. Num [espaço de] 5 *bu*, haverá um chefe de esquadra de cinco soldados; num [espaço de] 10 *bu*, um chefe de decúria; num [espaço de] 100 *bu*, um chefe de centúria; nos lados, um capitão; no meio, um generalíssimo. Os dois últimos assumirão a responsabilidade dos oficiais, dos soldados e dos chefes.

Subir-se-á às fortificações por rampas, de cuja defesa um responsável assegurará.

É necessário centralizar os documentos importantes no quartel-general. Selecionar-se-ão aqueles que devem ser tratados com toda a urgência. Todos os cavalheiros desempenharão uma função.

68.5 No exterior das fortificações, é necessário demolir todos os muros ao alcance de seta a fim de impedir os invasores de os utilizarem para se protegerem. Trazer-se-á para o interior a madeira, os ramos de cânhamo combustíveis e os troncos que se encontrem num espaço de 30 *li*. Conservar-se-ão os ossos dos cães, porcos, bácoros e galinhas, após se ter comido a carne, a fim de preparar caldo para dar àqueles que têm dores de barriga para que recuperem.

No interior das fortificações, deixar-se-á a lama e o bolor impregnar a madeira e os ramos de cânhamo combustíveis, as cabanas e as casas que se encontrem ao alcance de seta.

Ao cair da noite, será obrigatório prender firmemente os cães e os cavalos com cordas. Na tranquilidade noturna, assim que se ouvir o rufar dos tambores, far-se-á tumulto, pois isso permite dominar as energias dos invasores e reforçar a vontade do povo. Com efeito, se se fizer tumulto no momento oportuno, o povo não se sentirá oprimido.

68.6 Antes do combate, os invocadores e os escribas devem dirigir um anúncio ritual nas quatro direções, às montanhas e aos rios, aos génios do solo e dos cereais; depois retirar-se-ão.

No grande templo ancestral, o duque, que usará vestes de seda crua, declarará solenemente: «Esta gente opõe-se à via; em vez de cultivar diligentemente os justos princípios, não faz senão impor o seu poder pela força, ameaçando: "Arrasaremos com certeza os vossos altares dos génios do solo e dos cereais, exterminaremos as vossas comunidades." Desdobrem-se todos juntos, dia e noite, para nos servirem com devoção! Unidos no fundo do coração, juntem as vossas forças e colaborem! Que cada um esteja pronto a morrer na defesa!»

Após esta declaração solene, o duque retirar-se-á com as oferendas alimentares e permanecerá no lado direito do grande templo ancestral do meio, enquanto os invocadores e os escribas se manterão diante do altar dos génios do solo.

Quando os funcionários de todos os escalões estiverem nos seus lugares, sacudir-se-á o tambor perto da porta. No canto direito, hastear-se-á uma bandeira ornada de penas e no canto esquerdo, um estandarte guarnecido de campainhas; depois inscrever-se-ão os nomes. Disparar-se-ão três setas invocando a vitória. Após terem preparado os cinco tipos de armas ao completo, em baixo [os militares] sairão em fileira, enquanto [as autoridades] perscrutarão o horizonte do alto do terraço. Posteriormente, será dada ordem para bater o tambor. Poucos instantes depois, [consignas] seguir-se-ão do alto.

Do lado direito de uma porta, o vice-comandante disparará uma seta e uma rajada de setas seguir-se-á; depois três lanças serão lançadas e prosseguir-se-á com os arcos e as bestas. Do lado esquerdo de uma porta, um coronel agitará primeiro um estandarte, depois prosseguir-se-á com projéteis de madeira e pedras. Os invocadores, os escribas e os

oficiantes dirigir-se-ão aos génios do solo cumulando-os de oferendas cozinhadas a vapor.

Comentário do capítulo 69

A organização militar deve repousar sobre uma semiótica rigorosa e intuitiva, permitindo à população cercada e aos defensores comunicarem rapidamente, a uma certa distância e sem a menor ambiguidade.

Este capítulo dedica-se primeiro à simbólica das bandeiras (*qi*), a hastear para assinalar uma penúria de recursos materiais ou humanos (*cai wu*) e para reclamar o seu aprovisionamento imediato (69.1). Os autores fazem alusão a livros (*shu*) ou a catálogos de bandeiras emblemáticas, sugerindo a introdução de novas em caso de necessidade.

A manipulação de estandartes (*zhi*) revela-se também indispensável para indicar as manobras das tropas inimigas, a sua progressão no recinto de muralhas, ou então a sua retirada (69.3). A percussão de tambores, seguindo um código sonoro preciso, completa o sistema de sinais de alarme. Nas trevas, põem-se de lado os estandartes: as informações circulam graças a um sistema de convenções píricas (*huo*).

É essencial que cada elemento útil à defesa esteja convenientemente localizado e que cada um cumpra o seu papel sem falha. Com base em algumas noções de heráldica, os moístas recomendam a utilização de bandeiras suplementares, brasões ou decorações para diferenciar nitidamente os escalões da hierarquia militar (69.4) e as unidades de intervenção em função das zonas a proteger (69.5). Insistem na importância de se aterem a um código de vestuário bem definido, a fim de distinguir o estatuto, a categoria social e o sexo (69.7). Estão previstas recompensas para os resistentes mais valentes (69.8), mas a menor infração acarreta sanções severas (69.5, 6).

Capítulo 69

Bandeiras e estandartes

69.1 Segundo o regulamento relativo à defesa das cidades fortificadas, representa-se a madeira por uma bandeira verde; o fogo por uma bandeira vermelha; a lenha por uma bandeira amarela; as pedras por uma bandeira branca; a água por uma bandeira negra; a comida por uma bandeira com um cogumelo; os soldados prontos a sacrificar-se por uma bandeira com um açor; os guerreiros mais valentes por uma bandeira com um tigre; as coortes por uma bandeira com um casal de lebres; os jovens de 5 *chi* por uma bandeira com um jovem; as mulheres por uma bandeira com irmãs; as bestas por uma bandeira com um cão; as alabardas por uma bandeira com penas fendidas; as espadas e os escudos por uma bandeira com penas; os carros por uma bandeira com um dragão; os cavaleiros por uma bandeira com uma ave.

Em geral, se não se encontrar nos livros o nome de uma bandeira, estabelecê-lo-á com base na forma [do objeto a representar]. Quando se hasteia uma bandeira nas fortificações, os encarregados das provisões devem prover [a defesa] dos recursos em questão; uma vez que estes sejam suficientes, baixar-se-á a bandeira.

69.2 Em geral, o regulamento relativo à defesa de uma cidade fortificada ordena que se ponham em reserva: pedras, lenha, palha e juncos, cana, carvão, cascalho, madeira (pinho, cipreste, etc.), artemísia luxuriante, cânhamo e gordura, [ferramentas] de bronze e ferro, grão não descascado e descascado.

Deve-se estabelecer: a localização dos poços e dos fogareiros; os locais de detenção para os reféns importantes; as bandeiras representativas dos cinco tipos de armas; os sinais distintivos para cada categoria [de participantes na defesa]; regras e ordens rigorosas; uma classificação realista das coisas por ordem de importância; as zonas da rede rodoviária que as autoridades competentes devem controlar.

69.3 Em cada fortim, as sentinelas devem estar munidas de estandartes constituídos por uma haste de bambu (comprimento: 2 *zhang* e 5 *chi*) e por um tecido de seda (comprimento: 1 *zhang* e 5 *chi*; largura: metade); são necessários seis.

Quando os sitiantes ocupam o setor externo face ao fosso para atacar, os adversários [na defesa] baterão três golpes de tambor hasteando um estandarte no topo das fortificações. Quando [os inimigos] cercam [a cidade] no meio da água, bater-se-ão quatro golpes de tambor hasteando dois estandartes. Quando atingem a paliçada, bater-se-ão cinco golpes de tambor hasteando três estandartes. Quando atingem o muro de suporte, bater-seão seis golpes de tambor hasteando quatro estandartes.

Quando atingem o muro baixo do recinto, bater-se-ão sete golpes de tambor hasteando cinco estandartes. Quando atingem as fortificações principais, bater-se-ão oito golpes de tambor hasteando seis estandartes. Uma vez que tenham atravessado a primeira metade das fortificações principais, bater-se-ão os tambores sem cessar. À noite, o mesmo código numérico aplicar-se-á a fogos. Se os sitiantes retirarem dispersando-se, assinalar-se-ão imediatamente os seus movimentos por estandartes segundo o mesmo código numérico utilizado durante o seu avanço, mas abstendo-se de bater o tambor.

69.4 Representa-se o geral responsável pelas fortificações por um estandarte escarlate, com 50 *chi* de comprimento. Depois, seguindo uma ordem hierárquica decrescente, o comprimento [dos estandartes] dos generais encarregues das quatro portas, situadas nos quatro lados, será de 40 *chi*. [Representar-se-ão] os postos inferiores [por estandartes] de 30 *chi*, de 25 *chi*, de 20 *chi* e de 15 *chi*. A altura mínima é fixada em 15 *chi*.

69.5 Os oficiais do topo das fortificações terão um emblema nos ombros, os soldados usarão um na cabeça. Os oficiais e os soldados na base das fortificações terão um emblema nos ombros. Os militares da esquerda terão um emblema no ombro esquerdo; os militares da direita usarão um no ombro direito; os militares do centro terão um no peito. [As tropas da direita e da esquerda] disporão de um tambor cada uma, a do centro terá três. Bater-se-á cada tambor entre três e dez vezes. Todos os oficiais munidos de um tambor devem responder respeitando um ritmo preciso. Que se executem os responsáveis que não respondam quando for necessário, ou então que respondam quando não for necessário!

69.6 A estrada [principal] deve ter uma largura de 30 *bu*. De ambos os lados das rampas que levam ao pé das fortificações, colocar-se-á uma

jarra de ferro nos dois poços [que se terão cavado]. Para além da estrada, a cada 30 *bu*, instalar-se-ão anteparos (altura: 1 *zhang*) rodeando [latrinas]. Para as fossas de despejo populares, [construir-se-ão] muros baixos com uma altura de pelo menos 12 *chi*. Nos cruzamentos entre as ruelas, as ruas e a estrada principal, é imperativo instalar portas, com duas sentinelas cada uma. Aqueles que não possuam uma placa de crédito não terão o direito de passar. Que se executem aqueles que não obedeçam às ordens!

69.7 Os oficiais, os soldados, os homens e as mulheres do povo, no interior de uma cidade fortificada, devem todos usar vestuários diferentes em função da sua categoria e dos sinais distintivos permitindo identificar o seu sexo.

69.8 Todos os encarregados das vedações que consigam repelir as incursões do inimigo três vezes, merecem ser convidados pelo responsável pela defesa. Este oferecer-lhes-á publicamente comida, entregar-lhes-á uma grande bandeira e conferir-lhes-á a administração de uma aldeia de 100 fogos ou outros recursos materiais e humanos. Plantar-se-ão também bandeiras nominativas para que todos tomem claramente conhecimento dos seus cargos. A extensão interna à vedação deve ser de 25 *bu* e a extensão externa de 10 *bu*; o comprimento será determinado em função da morfologia do terreno.

69.9 É necessário dirigir os soldados com firmeza. Emitir-se-ão consignas imparciais para cada divisão (à frente, atrás, à esquerda e à direita). À vez, conceder-se-á um descanso aos soldados exaustos.

Comentário do capítulo 70

O capítulo 70 constitui uma das secções mais longas do *Mozi*; sem mencionar Mestre Mo, os autores apresentam uma lista detalhada de injunções e ordens — *Hao ling* — a observar para resistir aos assaltos das cidades fortificadas. As consignas referem-se tanto aos oficiais e aos militares como à população civil (homens, mulheres, idosos e crianças), aos chefes e aos subalternos, bem como aos adivinhos.

A lei marcial emana de um regime absolutista, que não tolera a menor exceção; impõe-se utilizando uma dupla alavanca: «Os

mandamentos devem ser suficientemente temíveis e as recompensas suficientemente vantajosas para que se executem as ordens sem falta.» (70.16).

No topo, autoridades políticas inalcançáveis — os reis, os duques — legislam estabelecendo um código penal rigoroso. No local, o responsável pela defesa supervisiona concretamente o desenrolar da resistência a partir do interior das fortificações (70.18), onde ocupa uma posição estratégica: do alto da sua torre, ao abrigo dos olhares alheios, goza de uma perfeita visibilidade sobre os arredores (70.30); em certas circunstâncias, intervém todavia em pessoa para realizar inspeções e identificar os desordeiros, mas também para apresentar os seus pêsames às famílias das vítimas da guerra (70.24, 29). O seu papel sobrepõe-se por vezes ao do generalíssimo, que também deve vigiar a situação (70.6, 8, 9).

A lei marcial comporta dois tipos principais de consignas, difíceis de distinguir nitidamente: as instruções positivas a seguir na organização da defesa e os interditos a não transgredir. Com base neste capítulo, poder-se-ia reconstruir um campo lexical do normativo relativamente completo. Os marcadores da normatividade não são contudo indispensáveis: a maioria dos propósitos enunciados nesta secção reveste um valor injuntivo e prescritivo não concedendo qualquer lugar a críticas ou a perplexidades eventuais.

Toda a violação do regulamento acarreta, com efeito, punições corporais automáticas, cuja intensidade varia em função da transgressão cometida: os culpados são batidos e amarrados, sofrem suplícios como a perfuração das orelhas e o esquartejamento por meio de carros (70.8, 9, 10). As condenações não atingem unicamente os culpados sem direito a perdão, mas repercutem-se também no seu grupo de pertença (unidade militar, vizinhança, família, clã) e até nos seus superiores hierárquicos (70.10); são aplicadas publicamente, provocando uma perda de honra que termina pela exposição dos cadáveres lacerados, privados de qualquer decoro funerário (70.28, 37). A expiação dos danos menores cumpre-se trabalhando nas latrinas (70.40, epílogo deste capítulo).

Segundo o regime totalitário preconizado pelos moístas, a razão de Estado apaga a dimensão privada não tendo em conta as estruturas parentais senão para melhor explorar os súbditos; testemunham-no os

reféns (*zhi*, 70.29, 30) tomados no seio da população cercada. Defende-se assim a vigilância recíproca, a delação sistemática e a colaboração com as forças da ordem. Os espiões oficiais (*hou*), diretamente selecionados pelo chefe da defesa (70.34), vigiam sobretudo as operações do inimigo, enquanto as infrações cometidas no seio da cidade sitiada e do seu exército dependem da responsabilidade coletiva. Importa em particular identificar os traidores (*jian*) e os desertores, e isto por razões fundamentalmente práticas e utilitárias, uma vez que a união faz a força (70.7, 8, 9, 16, 38).

A reflexão moral é, aliás, pouco desenvolvida neste resumo das medidas disciplinares. A fiabilidade (*xin*) exprime-se acima de tudo em comportamentos concretos de subordinação e de docilidade para com os superiores; obtém-se através de disposições burocráticas precisas — placas de crédito (*xin fu*) são, por exemplo, indispensáveis para circular na cidade ou atravessar as suas diversas portas (70.6, 15) — em vez de a cultivar interiormente com convicção.

O modo da injunção submete a comunicação verbal a restrições rigorosas: as ordens são difundidas por meios diversos (70.22), mas o povo é deixado na ignorância quanto à gravidade real da situação; disso depende a sua participação material e a sua colaboração constante com o exército (70.32, 33). A informação é, portanto, por vezes falseada ou reservada à oligarquia. Se cabe a uma equipa de mensageiros transmitir informações preciosas com toda a rapidez (70.20), um sistema de sinais visíveis (postes indicadores guarnecidos de bandeiras, biao; flâmulas, hui; fogos, fumo) e sonoros (percussão de tambores, ji gu) permite comunicar a uma certa distância, numa escala larga, de uma maneira mais eficaz do que pela palavra ou pela escrita (70.35).

As recompensas prometidas com vista à vitória são adaptadas aos serviços que se tenham prestado: os homens adultos podem aspirar a promoções no seio do exército, a títulos de nobreza, a feudos ou a prémios (70.11); as mulheres valentes, suscetíveis de se alistarem, receberão no máximo uma soma de 5 000 sapéquas (70.11).

Capítulo 70

Injunções e ordens

70.1 A via a seguir a fim de garantir a segurança de um Estado consiste em dar prioridade à gestão do terreno. Gerindo eficazmente o terreno, obter-se-ão resultados positivos. Se não se gerir eficazmente o terreno, far-se-ão esforços sem obter qualquer resultado. O mesmo se aplica aos homens. Se não se der prioridade à organização nos preparativos militares, não se terão os meios de pôr em segurança os comandantes. Quando os oficiais, os soldados e os civis são numerosos, mas desunidos no fundo do coração, os generais e os chefes são sempre responsáveis por isso.

As recompensas e os castigos em vigor e todos os outros vetores de ordem emanam obrigatoriamente dos duques e dos reis. Estes últimos devem enviar delegados por diversas vezes para verificar se os encarregados da defesa das fortificações que delimitam as fronteiras e da defesa das passagens estratégicas aplicam todas as suas forças, e se suportam os penosos preparativos contra os *Man* e os *Yi*. [Os delegados] dirigirão aos responsáveis pela defesa relatórios explicando claramente se os recursos de que se dispõe abundam ou fazem falta, se a morfologia do terreno é propícia à defesa das fronteiras, se o arsenal está constantemente completo.

Se se verificar que nas circunscrições e nos distritos fronteiriços a madeira está mal distribuída, limitar-se-á a sua utilização. Se as terras não estiverem desbravadas, limitar-se-á a comida. Se faltarem grandes casas cobertas de colmo, limitar-se-á a utilização das folhas de amoreira. Quando os recursos forem abundantes, o povo alimentar-se-á até à saciedade.

70.2 É necessário moldar parapeitos internos e instalar passarelas móveis, acima das quais se arrumarão as ferramentas indispensáveis aos preparativos.

Atribuir-se-ão aos oficiais, aos soldados e aos encarregados do reabastecimento alojamentos situados nas ruas internas às fortificações; cada um será afetado a um setor particular. Para cada decúria, [deve contar-se] com dois encarregados do reabastecimento; emitir-se-á uma placa de atestação para cada um, com a menção «encarregados do

reabastecimento», que se verificará a fim de vigiar as portas. Os desocupados não terão o direito de se aproximar das portas e das zonas protegidas, ou mesmo interditas, nem o direito de permanecer nas proximidades. Que se matem aqueles que desobedeçam às ordens!

Quando o inimigo estiver prestes a fazer irrupção numa cidade dotada de fortificações de 1 000 *zhang*, o comandante terá vantagem em iniciar os confrontos nas muralhas exteriores. Se [as fortificações] medirem menos de 1 000 *zhang*, evitar-se-á o confronto; antes de ripostar, é necessário observar a densidade das tropas mobilizadas pelo inimigo. Tais são as disposições gerais relativas à defesa das cidades fortificadas. Se se estiver perante outra situação, será necessário examiná-la tendo em conta, ao mesmo tempo, certos estratagemas psicológicos e os papéis de cada um.

70.3 Em geral, quando se defende uma cidade fortificada, deve atribuir-se a maior importância à rapidez com que se enfraquece o inimigo. Aqueles que adiam as operações defensivas contemporizando na esperança de que os socorros cheguem, não têm as ideias claras. É apenas na condição de dominar este [princípio] que se dominará a defesa de uma cidade fortificada.

70.4 Segundo as regras relativas à defesa das cidades fortificadas, quando o inimigo se encontrar a uma distância de pelo menos 100 *li* do nosso território, o general teria interesse em convocar o mais cedo possível todo o corpo de funcionários e de superiores hierárquicos, além dos ricos e dos membros das famílias importantes, a fim de os alojar em residências oficiais. Por uma questão de prudência e de confidencialidade, encarregar-se-ão pessoas fiáveis de os escoltar.

70.5 No momento em que as fortificações são tomadas de assalto, a guarnição do general na defesa deve contar com pelo menos 300 soldados. Os generais responsáveis pelas quatro portas, situadas nos quatro lados, devem efetuar uma seleção entre os subordinados que tenham realizado esforços meritórios e entre os descendentes daqueles que morreram em serviço; atribuir-se-lhes-á o comando de uma centúria. Os generais responsáveis pelas portas [principais] devem, ao mesmo tempo, assegurar a defesa de portas suplementares, acima das quais se devem erguer duas torres altas simétricas, às quais se atribuirão os

melhores arqueiros. Encarregar-se-ão os jovens, oriundos das famílias importantes, de assegurar, um por um, a defesa dos muros baixos exteriores e dos muros de suporte.

A cada 50 *bu*, é necessária uma barreira.

70.6 Com base nos espaços habitados no interior das fortificações, constituir-se-ão oito setores. Afetar-se-á a cada setor um oficial com uma escolta de quatro homens, que farão rondas de inspeção nas ruas e entre as habitações. Aqueles que forem demasiado velhos ou demasiado jovens para assumir tarefas defensivas, além dos agentes contabilistas, serão repartidos por quatro setores em função da sua habitação. Em cada setor, a fim de identificar os traidores, um chefe será encarregue de repreender aqueles que se desloquem livremente e que circulem sem respeitar os horários, ocultando intenções estranhas.

O generalíssimo deve entregar uma placa de crédito aos oficiais encarregues que disponham de uma escolta de quatro homens ou mais. Quando o generalíssimo os enviar em rondas de inspeção, devem ser detentores da placa de crédito. Se as duas metades não coincidirem ou se a palavra de passe não corresponder, o chefe de uma centúria procederá imediatamente a uma detenção e informará o generalíssimo. Se, contrariamente às ordens, a detenção não ocorrer e se deixar passar os oficiais com a sua escolta, que se executem todos! Os pais, as esposas, os filhos e os irmãos de todos os condenados à morte sofrerão também sanções.

70.7 Quanto aos homens adultos que participam na defesa sobre as fortificações, cada decúria disporá de seis bestas e de quatro armas [de outro tipo]. As mulheres adultas, as crianças, os velhos e os jovens estarão munidos de uma lança cada um.

Em caso de emergência, bater-se-ão prontamente três golpes de tambor a partir da tropa central. Ninguém terá o direito de circular nas ruas no topo da cidade fortificada, nem nas ruelas entre as habitações. Que se executem aqueles que continuem a circular!

As mulheres que se alistam são obrigadas a circular do lado direito, enquanto os homens devem circular do lado esquerdo. Homens e mulheres não têm o direito de circular juntos. Todos no seu posto contribuirão para a defesa. Que se executem aqueles que desobedeçam

às ordens! Efetuar-se-á um controlo de três em três dias para identificar os desertores e tomar assim precauções contra os traidores.

70.8 Os chefes locais e os patriarcas devem todos colaborar na defesa das portas dos bairros habitados. Quando um oficial, em ronda de inspeção no seu setor, chega à porta de um bairro, o chefe abri-la-á para o deixar entrar. Depois, os patriarcas empenhados na defesa acompanharão o oficial na sua inspeção até às ruelas mais isoladas e aos recantos mais recônditos e inabitados. Os traidores do povo, de quem se descubram as conspirações secretas, serão condenados ao esquartejamento por carros. Se os chefes, os patriarcas, os oficiais e o comandante de um setor não os identificarem, que se executem todos! Se os identificarem, suspender-se-á a pena e conceder-se-lhes-á, além disso, uma recompensa de 2 *yi* de cobre a cada um.

O generalíssimo deve enviar homens fiáveis para inspecionar [o desenrolar da] defesa: cinco rondas, se a noite for longa; três rondas, se a noite for curta. Os oficiais dos quatro lados ao completo devem também efetuar pessoalmente rondas de inspeção, tal como o generalíssimo. Que se executem aqueles que desobedeçam às ordens!

70.9 Todos os fogareiros devem estar munidos de um anteparo; a saliência das chaminés medirá 4 *chi*. Atenção: não é permitido perder o controlo do fogo. Que se executem aqueles que percam o controlo do fogo! Que se esquartejem com carros aqueles que o façam de propósito! Que se execute toda uma escuadra se os seus membros não identificarem [os culpados]! Suspender-se-á a pena se os identificarem. Aqueles que tentem dominar o fogo não estão autorizados a gritar nem a fazer barulho. Que se executem os desertores que desapareçam das ruelas para se salvarem do fogo!

Todos os chefes, os patriarcas, bem como o oficial do setor, encarregue da defesa das ruelas em causa, tentarão dominar [o eventual incêndio]. Por ordem do oficial do setor, alguém fará um relatório imediato ao generalíssimo, o qual enviará assistentes fiáveis em seu auxílio. Se o oficial do setor omitir a transmissão da mensagem, que o executem! Em conformidade com o regulamento, aplicar-se-á também a pena de morte às mulheres que, em vez de montarem guarda, percam o

controlo do fogo, mesmo quando não haja consequências, e com maior razão aos desordeiros que abusem do fogo.

70.10 Quando uma cidade fortificada está cercada, é importante respeitar [uma série de] interditos. No momento em que as tropas do inimigo fazem irrupção, os militares e os civis não estão absolutamente autorizados a gritar ou a fazer alvoroço. Que se executem aqueles que formem trios, circulem aos pares, se observem, se sentem para chorar e soluçar, se exibam, se deem as mãos ou se agarrem pelos braços, façam sinais ou gestos uns aos outros, se chamem em voz alta, se persigam, atirem [objetos] uns aos outros, lutem, se derrubem uns aos outros no chão [rasgando] as vestes, se disputem injuriando-se verbalmente, mas também aqueles que observem as manobras do inimigo sem autorização! Que se execute toda uma esquadra se os seus membros não identificarem [os culpados]! Suspender-se-á a pena se os identificarem.

Se o membro de uma esquadra se render ao inimigo passando para o outro lado das fortificações e ninguém o identificar, que se executem todos os outros membros da esquadra! Se o chefe de uma centúria se render ao inimigo, que se execute o oficial responsável pela tropa! Se um oficial se render ao inimigo, que se execute o general! Os pais, as esposas, os filhos e os irmãos daqueles que se renderam ao inimigo serão todos esquartejados por carros. Suspender-se-á a pena se se perceber a tempo. Que se executem os cobardes que, em vez de enfrentarem o inimigo, abandonem o local! Que se execute toda uma esquadra se os seus membros não identificarem [os desertores]! Suspender-se-á a pena se os identificarem.

70.11 É necessário repelir o inimigo lutando bravamente contra ele na estrada e abatê-lo definitivamente, de modo que não seja mais capaz de retomar a ofensiva. Atribuir-se-ão emolumentos elevados aos dois combatentes mais bravos de uma tropa. Se o perímetro das fortificações cercadas for de pelo menos um *li*, o general graças ao qual se alcança a vitória receberá um feudo de 30 *li* e será nomeado marquês do interior das passagens.

Em conformidade com o regulamento, elevar-se-á o general adjunto ao cargo de alto dignitário. Descendo a escala, conferir-se-á o título de grande magistrado associado aos seus adjuntos e aos seus oficiais.

Conferir-se-á o título de mestre dos equipamentos aos outros militares, às pessoas eminentes e a todos aqueles que contribuíram tenazmente para planear a defesa, aos cavalheiros, aos funcionários de todos os cinco escalões e aos diversos oficiais empenhados nas fortificações.

Os homens que participaram na defesa serão promovidos em dois graus, enquanto as mulheres receberão 5 000 sapéquas. Os homens e as mulheres, os velhos e as crianças que não desempenharam um papel preciso na defesa receberão 1 000 sapéquas e, durante três anos, estarão isentos de tributos e impostos. Por tais medidas, motivar-se-ão os militares e os civis a empenharem-se tenazmente na defesa e a alcançarem a vitória contra os cercos.

70.12 A equipa de serviço na porta principal deve ser dirigida por dois oficiais no máximo. Soldados corajosos e intrépidos posicionar-se-ão na primeira linha. Os membros da esquadra de guarda devem saber quem se encontra no espaço circundante. Que se matem aqueles que abandonem o seu posto arbitrariamente! Passar-se-ão em revista as sentinelas encarregues das portas três vezes durante o dia e uma vez ao crepúsculo, no momento do fecho, que se assinalará por um rufar de tambor. A qualquer momento, o responsável pela defesa pode enviar alguém para verificar a situação e registar os nomes dos desertores. Todas as refeições devem ser consumidas no local, não se tem o direito de as consumir no exterior.

O responsável pela defesa deve observar muito atentamente e em detalhe os relatores, a guarda armada com escudos, os criados e as mulheres que estão diretamente ao seu serviço: as suas intenções íntimas, a expressão do seu rosto, a sua atitude de docilidade em relação às ordens e as emoções que emergem do seu discurso. Quando lhe servirem de beber ou de comer, exigirá imperativamente que alguém prove antes dele. Se houver um problema, conduzirá um interrogatório aprisionando eventualmente [os suspeitos].

Se não estiver completamente satisfeito com os relatores, com a guarda armada com escudos, com os criados e com as mulheres que estão diretamente ao seu serviço, pode exigir que os condenem, que os batam e que os amarrem. Todos aqueles que tenham sido amarrados por

terem desobedecido às suas ordens serão condenados. Previamente, deve transmitir-lhes avisos sistemáticos.

Todos aqueles que asseguram a guarda de manhã à noite abaixo das portas, ora de pé ora sentados, organizar-se-ão segundo uma ordem precisa, em função da antiguidade. Ao amanhecer e à noite, quando se determinam as posições, atribuir-se-á o lugar de honra àqueles que tenham méritos e capacidades, depois organizar-se-ão todos os outros, de pé. De cinco em cinco dias, encarregados denunciarão aos superiores os indivíduos que se entreguem ao lazer, que não ocupem o seu posto com seriedade e que se divirtam a maltratar e a insultar as pessoas.

70.13 Todos os civis e os militares, ao regressarem de uma missão no exterior, devem imperativamente ser detentores de uma autorização oficial. Quando um general regressa de uma saída ou de uma ronda de inspeção no distrito, deve imperativamente encarregar alguém fiável de avisar [os subordinados] da sua residência para que saiam a recebê-lo. Entrará no seu alojamento apenas após ter informado o responsável pela defesa.

Aqueles que ocupam uma posição inferior garantirão um serviço constante aos seus superiores e comportar-se-ão docilmente; devem imperativamente obedecer aos superiores em vez de obedecerem a outros subordinados.

70.14 Soldados do exterior são suscetíveis de intervir na defesa da população local. Durante a sua missão defensiva, a população local, por seu lado, deverá assegurar a sua defesa. Além disso, se a localidade dos soldados que atuam no interior das nossas fortificações já tiver caído sob o domínio dos sitiantes, é necessário adotar medidas de precaução e passar atentamente em revista os registos que indicam os papéis de cada um, a fim de evitar que pessoas da mesma localidade sejam empenhadas juntas na defesa.

Os oficiais encarregues das escadarias e das portas devem verificar as placas de atestação. Se [as duas metades] das placas coincidirem, permitirão [ao detentor] entrar; se não coincidirem, prendê-lo-ão e comunicarão com o responsável pela defesa. O mesmo se aplica àqueles que se encontrem nas fortificações e cujas vestes ou qualquer outra coisa não estejam conformes às ordens.

70.15 O tambor de noite deve ser colocado no meio da porta principal do quartel-general. Ao crepúsculo, um cavaleiro ou um delegado, munidos de uma atestação, devem proceder ao fecho das portas das fortificações. Ao cair da noite, após dez batidas de tambor, todas as portas e os postos de correio devem ser fechados. Aqueles que circulem serão condenados: serão devidamente amarrados e interrogados sobre as razões pelas quais circulam, depois sofrerão sanções. Às primeiras luzes da aurora, bater-se-á o tambor para assinalar que a circulação é autorizada. Cada oficial encarregue de uma porta entrará para pedir a chave e trá-la-á de volta após a abertura. Se se possuir uma placa de crédito, está-se isento desta obrigação.

Quando os sitiantes surgirem, bater-se-ão primeiro cinco batidas de tambor do topo da torre, depois de todos os lados; uma bateria de tambores mais pequenos retumbará em eco. Se se seguir a sua coorte apenas após os pequenos tambores terem tocado cinco vezes, ser-se-á condenado.

70.16 Os mandamentos devem ser suficientemente temíveis e as recompensas suficientemente vantajosas para que se executem as ordens sem falta. Assim que se emita uma ordem, as pessoas ater-se-ão a ela, mas é necessário verificar se é suscetível de ser executada ou não.

É necessário emitir uma palavra de passe todas as noites; se for esquecida, ser-se-á condenado.

A fim de preparar a defesa, redigir-se-á um código detalhado de disposições. Será necessário afixá-lo em todas as ruas, cruzamentos, ao longo das escadarias e nas portas, para que todos os transeuntes o vejam e o tenham em conta.

Todos os oficiais, os soldados e os civis que premeditem matar ou atentar contra um general ou um chefe sofrerão uma pena equivalente ao crime premeditado. Aqueles que consigam prendê-los ou que os denunciem receberão 20 *jin* de cobre em troca, enquanto os culpados serão severamente punidos.

Se alguém se arrogar arbitrariamente certos direitos sem ter competência para tal, ou se resolver arbitrariamente um assunto sem ter a faculdade de o fazer, será condenado. Todos os oficiais, os soldados e os civis que, em vez de permanecerem nos limites do seu setor, se

introduzam arbitrariamente noutro, serão imediatamente presos e submetidos à autoridade do censor-chefe ou à do inspetor, que informará o responsável pela defesa. Se se falhar a sua captura ou se os libertarem arbitrariamente, ser-se-á condenado.

Para cada traidor que se consiga prender quando trama uma amotinamento ou quando se rende ao inimigo passando para o outro lado das fortificações, perdoar-se-ão dois condenados à morte ou então quatro condenadas a quatro anos de trabalhos forçados nas fortificações. Os pais, as esposas e os filhos dos amotinados que, em vez de servirem os seus pais, abandonem as fortificações [sofrerão uma sanção].

70.17 É necessário inventariar com precisão a quantidade de madeira, telhas e pedras que servem de projéteis e que se encontram nas casas do povo; anotar-se-ão também as suas dimensões. Os oficiais cujos inventários contenham omissões incorrerão em penas.

Todos os soldados e os civis que permaneçam numa cidade fortificada estão obrigados a proteger os seus vizinhos. Se se ignorar que crimes ocorrem na esquadra vizinha, a esquadra seguinte incorrerá em penas. Por outro lado, se se conseguir prender pelos próprios meios criminosos ou denunciá-los aos oficiais, receber-se-á um prémio coletivo. Se se descobrir um crime cometido no seio de uma esquadra à qual não se pertence, antes [dos membros] da esquadra em causa, ser-se-á recompensado com um prémio coletivo duplo.

70.18 A proteção do território no exterior de uma cidade fortificada cabe ao comandante, a da cidade no sentido estrito cabe ao responsável pela defesa. Se o comandante, o vice-comandante e o oficial adjunto sofrerem uma perda de efetivos que seja compensada por igual número de capturas, o balanço é aceitável. Se o passivo for superior a 10 indivíduos, o comandante, o vice-comandante e o oficial adjunto serão despromovidos em dois postos. Se o passivo for superior a 100 indivíduos, perderão o seu estatuto para se tornarem simples soldados ou sentinelas. O balanço será novamente aceitável desde que obtenham prisioneiros de guerra; conceder-se-lhes-á então uma audiência.

[...] às avaliações devem ser equitativas. Autorizar-se-ão também os habitantes a doar grão, dinheiro, tecidos ou outros bens se desejarem remir a pena pelos crimes cometidos pelos seus amigos e irmãos, para

que estes sejam absolvidos, mesmo que já não residam no mesmo distrito.

70.20A cada 10 *bu*, deve haver um mensageiro. Aqueles que tardem ou não transmitam as mensagens serão condenados. Deve transmitir-se imediatamente e por escrito toda a informação suscetível de ser útil ao responsável pela defesa. Se os oficiais, os soldados ou os civis desejarem transmitir informações, solicitar-se-á a um subordinado que se encarregue disso imediatamente. Todos os que tardem ou não transmitam as mensagens serão condenados.

Em cada distrito, deve fornecer-se aos superiores um recenseamento das personalidades eminentes, dos conselheiros, dos grandes magistrados locais, dos ricos e dos abastados.

70.21 Os funcionários e os oficiais, os soldados e as famílias de civis ao pé das fortificações devem entreajudar-se para prevenir incêndios no espaço circundante. Uma vez declarado um incêndio, se se permitir que este se propague no seio da população, ser-se-á condenado.

Todos aqueles que, pela força do número, oprimam as minorias, façam sofrer violências aos fracos e violem as mulheres, gritem e façam alvoroço, serão condenados.

70.22 Em todas as portas de uma cidade fortificada, bem como nos postos de correio, devem verificar-se atentamente as placas de atestação dos transeuntes. Aqueles que apresentem placas ou tésseras suspeitas ou que careçam delas, devem dirigir-se à sala de audiências do distrito; sofrerão um interrogatório sobre a sua missão. Providenciar-se-á, por outro lado, um alojamento oficial conveniente àqueles que estejam munidos de uma placa ou téssera. Se desejarem encontrar-se com amigos ou irmãos, convocar-se-ão estes últimos sem autorizar [os visitantes a circular] entre as habitações e nas ruelas.

Os três veteranos e as autoridades locais de defesa incitarão os seus escribas a fornecer uma resposta escrita [a eventuais requerimentos]. Se um desconhecido estiver envolvido num assunto privado, não terá o direito de se introduzir entre as habitações. Os três veteranos também não têm o direito de se introduzir nas famílias de outrem. As ordens serão transmitidas entre as habitações via despachos, aos quais se fixará uma pena. As penas devem estar disponíveis junto dos três veteranos. Os

membros de cada família receberão as ordens em casa. Aqueles que omitam ou tardem a transmitir as ordens serão condenados.

O racionamento da comida entre as famílias é controlado por vigilantes. Se os oficiais, os soldados ou os civis, desprovidos de placas de crédito, se introduzirem arbitrariamente entre as habitações, nas ruelas ou nas sedes do poder sem que os oficiais, os três veteranos ou as autoridades locais de defesa os repreendam e detenham, todos serão condenados.

70.23 Todos aqueles que roubem instrumentos e engenhos defensivos, ou bens materiais (reciprocamente ou não) por um valor superior a uma sapéqua, serão condenados.

Cada oficial, soldado ou civil deve afixar num painel a sua identidade, inscrita em grandes caracteres, e a função que desempenha na sua divisão. O responsável pela defesa passará para inspecionar cada divisão: eventuais intrusos serão condenados.

No topo de uma cidade fortificada, é obrigatório estender a sua esteira de palha uma vez por dia para que se proceda a verificações recíprocas. Se não se denunciar quem oculte secretamente objetos proibidos, ser-se-á condenado.

70.24 Assim que oficiais, soldados ou civis morram, convocar-se-ão imediatamente os seus familiares, que os enterrarão, assistidos pelo grande conselheiro adjunto; não terão o direito de se sentar para chorar. Os feridos graves estão autorizados a regressar à família para serem cuidados e receberem tratamento apropriado; providenciar-se-lhes-á um médico, que lhes administrará medicamentos.

Deve fornecer-se-lhes, todos os dias, 2 *sheng* de vinho e dois *jin* de carne. Um oficial deve realizar rondas de inspeção no local por diversas vezes para verificar se os doentes recuperam, e informar imediatamente os superiores da situação. Se alguém desonesto se magoar e se ferir intencionalmente para esquivar o serviço que lhe cabe, o seu clã pagará as consequências.

Uma vez terminado o serviço, o responsável pela defesa encarregará, por outro lado, oficiais de se dirigirem pessoalmente às famílias dos

feridos e dos mortos para expressarem os seus pêsames no limiar das casas em causa.

Quando os sitiantes levantam o acampamento, o serviço termina. Apresentar-se-ão oferendas sacrificiais e orações. O responsável pela defesa recompensará com um prémio todas as personalidades eminentes do local que tenham oposto uma forte resistência e realizado ações meritórias. Deve dirigir-se pessoalmente às famílias dos feridos e dos mortos a fim de as consolar e expressar os seus pêsames. Encontrar-se-á pessoalmente com os descendentes daqueles que morreram em serviço.

Uma vez terminado o cerco da cidade, o comandante enviará imediatamente os seus delegados para levar conforto e prestar honras àqueles que realizaram ações meritórias, aos feridos e aos mortos, outorgando diversos títulos e emolumentos. O próprio responsável pela defesa manifestará claramente a alta estima que nutre por eles, de modo que o rancor se concentre contra o inimigo.

70.25 No topo das fortificações, cada soldado ou oficial deve assegurar a proteção dos seus vizinhos. Se alguém trair a sua intenção de revelar os nossos planos no exterior, os seus pais, a sua esposa, os seus filhos e os seus irmãos serão todos condenados. Se os seus vizinhos o souberem, mas falharem em detê-lo ou denunciá-lo, sofrerão uma pena equivalente [à do crime premeditado]. Se alguém conseguir deter ou denunciar [um conspirador], receberá em feudo um distrito de 1 000 famílias. Se alguém detiver ou denunciar [um conspirador] que não seja seu vizinho, mas que pertença a outra escuadra, receberá em feudo um distrito de 2 000 famílias. Os membros das famílias que habitam ao pé das fortificações devem também proteger-se reciprocamente; aplicar-se-ão os mesmos parâmetros em vigor no topo das fortificações.

70.26 Relativamente aos interditos nas cidades fortificadas, condenar-se-ão: os oficiais, os soldados e os civis que forjem imitações dos sinais de reconhecimento e das bandeiras dos sitiantes; aqueles que desobedeçam às ordens, que emitam arbitrariamente contraordens ou que omitam a transmissão das ordens; aqueles que se apoiem em alabardas, aqueles que desçam as fortificações por meio de cordas ou que não subam e não desçam como toda a gente; aqueles que, em vez de responder, gritem e berrem de forma inconsiderada; aqueles que libertem

ou deixem escapar [prisioneiros]; aqueles que elogiem os invasores e denigram os nossos; aqueles que abandonem o seu posto e se reúnam para conversar; aqueles que retomem o seu posto apenas após terem ouvido cinco batidas de tambor.

70.27 Cada um deve afixar uma placa de identidade em grandes caracteres indicando a função que desempenha na sua divisão. O próprio responsável pela defesa deve verificar se tudo está em ordem. Condenar-se-ão aqueles que se tenham permitido introduzir numa divisão à qual não estão afetados.

Condenar-se-ão, sem direito a perdão, todos os que abandonem a sua divisão e se introduzam noutra, além dos seus vizinhos se não os detiverem; aqueles que tomem documentos privados, façam circular requerimentos e documentos difamatórios, redijam missivas para gerir os seus assuntos privados e familiares em detrimento dos assuntos referentes à defesa e aqueles que — soldados ou civis — inflijam reciprocamente roubos nas famílias e nas casas, ou mesmo [raptos] de crianças. Inscrever-se-ão em registos todos os dados relativos a cada caso.

Condenar-se-ão aqueles que circulem nas fileiras do exército desprovidos de uma placa de crédito.

Quando os invasores se encontram ao pé das fortificações, as permutas entre divisões efetuar-se-ão em função do número [dos efetivos], mas não abrangerão os encarregados do reabastecimento.

70.28 Condenar-se-ão aqueles que elogiem os inimigos sobrestimando o seu número, se de facto este for limitado; sobreavaliando a sua organização, se na realidade esta for caótica; admirando a engenhosidade da sua ofensiva, que se revela pouco astuciosa.

Os invasores e a população local não têm o direito de comunicar, nem oralmente nem por escrito. Se os invasores lançarem mensagens escritas, não se tem o direito de as apanhar nem de responder às missivas que consigam fazer chegar habilmente do exterior para o interior. Condenar-se-ão os que desobedeçam às ordens. É estritamente proibido apanhar as mensagens escritas fixadas às setas ou lançar mensagens aos invasores. Condenar-se-ão os pais, as esposas e os filhos dos

transgressores; as suas cabeças serão expostas na ponta de piques sobre as fortificações. Aqueles que consigam detê-los ou que os denunciem receberão uma recompensa de 20 *jin* de cobre. Apenas o responsável pela defesa e os delegados munidos de uma atestação oriunda do topo podem circular durante o recolher obrigatório.

70.29 Quando o responsável pela defesa assume o controlo de uma cidade fortificada, deve interrogar atentamente os patriarcas, os oficiais e os grandes magistrados sobre todos aqueles que nutram entre si rancores, intenções de vingança e conflitos não resolvidos. Convocará os interessados a fim de encontrar uma solução clara e transparente. O próprio responsável pela defesa tem o dever de detetar estes indivíduos, de registar os seus dados e de os isolar. Os pais, as esposas e os filhos daqueles que prejudiquem a cidade e o serviço militar com os seus rancores pessoais serão todos condenados.

Exterminar-se-ão os três graus de parentesco mais próximos daqueles que revelem os nossos planos no exterior. Se alguém conseguir identificá-los ou detê-los e denunciá-los, receberá em feudo uma cidade com as mesmas dimensões daquela que defende. O responsável pela defesa entregar-lhe-á em troca o seu selo e uma função oficial, como sinal da sua alta estima, de modo que todos os oficiais, os grandes magistrados, os soldados e os civis o saibam claramente.

Ele deve convidar frequentemente as personalidades eminentes, que mantenham relações com os senhores feudais, e pedir às elites que estabeleçam laços estreitos com eles para que se tornem bons aliados. Os oficiais e as elites que lhes ofereçam hospitalidade devem organizar para eles numerosas refeições. A fim de evitar que se arroguem o direito de sair e entrar arbitrariamente, é necessário manter como reféns membros das suas famílias.

Os familiares, os pais, as esposas e os filhos dos chefes locais, dos patriarcas e das personalidades eminentes merecem também a mais alta estima. As elites devem dar comida aos pobres, que não sejam capazes de a obter por si mesmos. Por outro lado, os familiares, os pais, as esposas e os filhos dos guerreiros corajosos receberão por vezes vinho e carne; são dignos de respeito e devem ser alojados perto dos altos locais de defesa.

70.30 A torre do quartel-general deve erguer-se nas proximidades da residência dos reféns e estar devidamente rodeada [de guardas]. É necessário consolidá-la com lama compacta, impedindo a visibilidade da base para o topo, mas não do topo para a base, de modo que aqueles que se encontrem na base não saibam se há alguém no topo.

Para a sua comitiva privada, o responsável pela defesa deve selecionar oficiais sinceros e honestos, leais e fiáveis, capazes de assumir impecavelmente tarefas pesadas. As bebidas alcoólicas e os pratos à base de carne não são proibidos. Cada um pensará em salvaguardar o seu próprio dinheiro, os seus tecidos e os outros bens, evitando cuidadosamente os roubos recíprocos. Três cinturas de muros devem proteger as residências oficiais; reforçar-se-á a defesa encastrando fileiras de fragmentos de potes no topo dos muros baixos.

70.31 Oficiais supervisionarão as portas [da cidade] e as dos bairros habitados; devem deter obrigatoriamente uma atestação oriunda do topo para poderem fechá-las com barras. Para a guarnição, escolher-se-ão militares muito sérios e nomear-se-ão oficiais leais e fiáveis, capazes de assumir impecavelmente tarefas pesadas.

Cabe aos soldados da guarnição verificar pessoalmente que um recinto de 10 *chi* [de altura] seja erguido em redor dos muros interiores. Os guardas das portas principais ou secundárias estão também obrigados a assegurar a guarda da porta do comandante militar.

70.32 [Os adivinhos] que perscrutam os sopros da atmosfera devem alojar-se perto dos altos locais de defesa e os xamãs perto do altar público dos génios do solo, que é necessário venerar respeitosamente. Os xamãs, os invocadores, os escribas e [os adivinhos] que perscrutam os sopros devem anunciar ao povo prognósticos favoráveis, enquanto apresentarão um relatório da situação real ao responsável pela defesa, que será o único a tomar conhecimento dele. Os xamãs e os adivinhos que, em vez de difundirem prognósticos favoráveis, se permitam semear o pânico no seio do povo com previsões alarmantes, serão condenados sem direito a perdão.

70.33 Como medida de precaução contra as penúrias alimentares, cada família do povo deverá declarar os seus mantimentos, nomeadamente a quantidade (em *dan* e em *sheng*) dos cinco tipos de

cereais de que disponha. Fixar-se-ão datas limite anotando em registos os diversos produtos que os oficiais distribuirão em troca. Os oficiais e os soldados têm o dever de vigiar e identificar aqueles que, em vez de declararem os seus mantimentos, os ocultem para lá da data limite ou forneçam relatórios aproximados. [Os culpados] serão todos condenados. Aqueles que consigam detê-los ou denunciá-los receberão como doação 3/10 [das provisões requisitadas].

Recolher-se-á grão (não descascado e descascado), tecidos, dinheiro, bem como animais domésticos. Efetuar-se-ão, em todo o caso, avaliações equitativas e justas, entregando aos proprietários certificados escritos. Uma vez terminado o serviço, cada um receberá em recompensa o dobro [da sua contribuição], ou mesmo um posto mais elevado em função do valor [do seu tributo]. Autorizar-se-ão a tornar-se oficiais aqueles que o desejem. Aqueles que, por outro lado, desejem receber outras recompensas (emolumentos ou um posto que não o de oficial), ou ainda remir a pena pelos crimes cometidos pelos seus familiares e conhecidos, terão autorização para tal.

Solicitar-se-á àqueles que receberam prémios e recompensas que se mostrem nas residências protegidas para que se unam aos seus familiares. Os postos e as recompensas duplicarão para aqueles que desejem assistir ainda os seus superiores.

Num qualquer distrito ou bairro habitado, cada família com duas bocas para alimentar fornecerá uma reserva de 600 *dan* de grão não descascado; cada família com dez bocas para alimentar fornecerá uma reserva de 100 *dan* de grão não descascado. A entrega do grão (não descascado e descascado) efetuar-se-á em datas limite e em dias precisos. O grão que não tenha sido entregue para lá das datas limite será requisitado em benefício do rei e dos duques. Aqueles que consigam identificar [os culpados] e os denunciem serão recompensados com 3/10 [do grão ocultado]; deve, contudo, velar-se para que o povo não tome conhecimento da quantidade de grão [disponível].

70.34 Quando o responsável pela defesa se instala numa cidade fortificada, começará por procurar espiões; assim que os encontre, atribuir-lhes-á imediatamente uma residência e meios de subsistência, mas deve evitar que tomem conhecimento dos nossos preparativos de

defesa. Os espiões serão repartidos por residências diferentes, que partilharão com os seus pais, esposas e filhos; receberão vestuário, comida, vinho e carne. Oficiais fiáveis garantir-lhes-ão um tratamento conveniente. Quando regressarem de uma missão, submeter-se-ão a um interrogatório.

A residência do responsável pela defesa deve estar rodeada por uma série de três muros. Nos cantos do recinto externo, erguer-se-ão edifícios de vários andares. No recinto interno, erguer-se-ão também edifícios de vários andares ligados às residências protegidas por um circuito fechado de 1 *zhang* e 5 *chi*; as alas protegidas não devem conter qualquer espaço privado.

De três em três dias, é obrigatório estender a sua esteira de palha. Após ter realizado um controlo geral, espalhar-se-á nas residências uma camada de feno com uma espessura de pelo menos 3 *chi*.

Os espiões que se enviam em missão devem contar-se entre os cavalheiros locais mais leais, fiáveis, experientes e sérios; oferecer-se-ão aos seus familiares, esposas e filhos recursos generosos. Quando se enviam espiões em missão, é muito importante manter os seus familiares, esposas e filhos; atribuir-lhes um alojamento especial para evitar que se juntem à multidão; dar-se-lhes-á a consumir vinho e carne.

Quando se mobilizam novos espiões, é necessário oferecer-lhes os mesmos recursos que aos antigos. No seu regresso [de uma missão], comparar-se-ão cuidadosamente [as diversas equipas] a fim de avaliar a sua fiabilidade, com base na qual se atribuirão prémios [mais ou menos] generosos. Os espiões que deram provas de fiabilidade ao fim de três missões receberão um prémio muito importante.

Autorizar-se-ão a tornar-se oficiais aqueles que, em vez de receberem um prémio, desejem ser elevados a um posto equivalente a 200 *dan*; o responsável pela defesa conceder-lhes-á também o seu selo. Aqueles que desejem receber em recompensa emolumentos em vez de se tornarem oficiais, [terão essa possibilidade], como mencionado acima.

Os espiões que consigam infiltrar-se [no inimigo] e fazer chegar os seus segredos aos altos locais do nosso Estado receberão o dobro das recompensas dos outros, desde que sejam interrogados a fim de avaliar a sua fiabilidade. O responsável pela defesa autorizará a tornar-se oficiais

aqueles de entre eles que, em vez de receberem uma recompensa, desejem ser elevados a um posto equivalente a 300 *dan*. Ele tem o dever de se dirigir pessoalmente aos familiares dos guerreiros mais valentes, que merecem prémios e recompensas, a fim de manifestar o seu apoio. Os prémios, as recompensas, os postos, os emolumentos e [os direitos de remir as penas] dos criminosos duplicarão para aqueles que desejem assistir ainda os seus superiores.

70.35 Os subespiões não devem afastar-se [das fortificações] mais de 10 *li*. Plantarão postes indicadores com bandeiras a uma altitude apropriada; três homens montarão guarda em cada bandeira.

É necessário plantar uma série de três bandeiras até às fortificações, assegurando que a visibilidade seja recíproca [entre os encarregados das bandeiras] e aqueles que libertam o fumo de alarme, do topo das fortificações. À luz do dia, emitir-se-ão sinais com o fumo; à noite, com fogos.

Uma vez obtida informação sobre o itinerário dos sitiantes e sabendo-se com certeza que se organizaram em formação de ataque, deliberar-se-á sobre as saídas possíveis para as pequenas cidades fortificadas que não consigam defender-se pelos seus próprios meios. Será necessário proteger a totalidade dos idosos ou debilitados, o grão (não descascado ou descascado) e os animais domésticos. Deixar-se-ão em circulação cinquenta homens no máximo — soldados e espiões —, que deverão retirar-se assim que os invasores atinjam os parapeitos. Que se evite contemporizar!

A equipa de espiões deve contar no máximo com 300 membros; estes devem sair após o pôr do sol, munidos de sinais de reconhecimento. Deixar-se-ão procurar vestígios [do inimigo] pelos trilhos inabitados ou então nas passagens estratégicas onde haja vaivém de pessoas. Pelo menos três indivíduos por *li* começarão a busca assim que amanhecer.

Cada um colocará o seu poste indicador com uma bandeira, à qual se responderá do topo das fortificações. Os espiões hastearão bandeiras para indicar que [os inimigos] ultrapassaram os campos; as sentinelas que montam guarda às portas das muralhas exteriores colocarão bandeiras por sua vez. Manter-se-á metade dos soldados no interior das portas para

impedir [o inimigo] de conhecer o seu número. Em estado de alerta, se se verificar que os sitiantes já ultrapassaram as bandeiras dos campos, indicar-se-á com flâmulas do topo das fortificações. As sentinelas baterão o tambor segundo uma cadência precisa, para que haja preparação para o combate seguindo as indicações das flâmulas.

Assim que se avistem os sitiantes ao longe, emitir-se-á um sinal com o fumo. Quando atravessarem os confins, dois sinais. Quando se amontoarem contra as muralhas exteriores, três sinais. No momento em que fizerem irrupção pelas muralhas exteriores, quatro sinais. Quando se amontoarem contra o recinto interior, cinco sinais. À noite, proceder-se-á da mesma maneira utilizando fogos.

70.36Num espaço de 100 *bu* para além das muralhas exteriores, é necessário abater inteiramente muros, muros baixos e árvores de qualquer dimensão até que tudo esteja arrasado. Os poços fora de muros da zona evacuada devem ser inteiramente tapados para impedir [o inimigo] de neles colher água. As casas fora de muros da zona evacuada devem ser inteiramente demolidas e as árvores abatidas.

Tudo o que seja suscetível de ser utilizado para atacar uma cidade fortificada deve ser trazido para o interior. Cada um é obrigado a inventariar o que lhe pertence. Quando o serviço terminar, cada um poderá recuperar o que consta no seu inventário. Os oficiais que emitem os certificados devem igualmente inscrever o número de artigos entregues. Se não se conseguir transportar para o interior toda a madeira que se encontre ao longo do caminho, queimá-la-ão para impedir os invasores de a tomarem e dela se servirem.

70.37 Cada um deve afixar uma placa de identidade em grandes caracteres indicando a função que desempenha no seio [da sua divisão]. Cabe às autoridades difundir as seguintes disposições correcionais: aqueles que negligenciem ou transgridam o regulamento sofrerão a pena da perfuração das orelhas. Os arrogantes que se vangloriem enganando os probos, os perturbadores da ordem que provoquem tumultos; aqueles que, nas ruas, entravem a circulação das pessoas, negligenciem o serviço ou cheguem atrasados, sem respeitarem os horários nem pedirem licença, sofrerão a pena da perfuração das orelhas. Os agitadores das multidões, que provoquem tumultos pelos seus gritos, sofrerão a pena de morte.

Aqueles que critiquem os seus superiores, cobrindo-os a seu bel-prazer de infâmias sem lhes dirigirem advertências oficiais, sofrerão a pena de morte. É proibido guardar instrumentos musicais e jogar aos «xadrez» no exército: os transgressores sofrerão a pena da perfuração das orelhas. É proibido conduzir um carro a galope e correr sem a permissão das autoridades: os transgressores sofrerão a pena da perfuração das orelhas. É proibido deixar circular livremente bois e cavalos no seio do exército: os transgressores sofrerão a pena da perfuração das orelhas. Beber ou comer fora dos horários acarreta a pena da perfuração das orelhas. É proibido cantar e chorar no seio do exército: os transgressores sofrerão a pena da perfuração das orelhas.

As autoridades têm o dever de aplicar a pena de morte para todas as transgressões [para as quais esta está prevista]. Se constatarem um crime sem aplicarem uma punição [adequada], sofrerão um castigo equivalente [ao que estava previsto para os culpados], ou mesmo a pena de morte se deixarem escapar alguns deles. Todos os generais que exortem as suas coortes a combater sem terem em conta o regulamento incorrerão na pena de morte. Todas as autoridades que não encorajem os soldados, os oficiais e os civis a irem ouvir as consignas e as ordens sofrerão uma pena em seu lugar. [Os culpados] serão sempre executados na praça do mercado e os seus cadáveres serão expostos durante três dias.

70.38 Os oficiais de diligência em serviço no exterior da porta [do quartel-general] devem formar duas equipas; montarão guarda simetricamente de ambos os lados da porta e consumirão as suas refeições por turnos, para evitar deixar o seu posto vago. Estes oficiais abaixo da porta [do quartel-general] estão submetidos a um chefe, que o responsável pela defesa convocará por diversas vezes. Tratar-se-á de detetar os desertores assegurando que as sentinelas das portas e os seus superiores hierárquicos vigiam [a situação] e que os desertores são oficialmente denunciados.

Quatro indivíduos devem montar guarda simetricamente de ambos os lados da porta no interior [do quartel-general] e dois indivíduos no exterior da porta de socorro. Quando um visitante se apresentar, brandirão as suas armas e manter-se-ão de pé, diante [da porta]. Consumirão as suas refeições por turnos. É necessário transmitir aos superiores o nome das pessoas em serviço.

70.39 Uma torre alta deve erguer-se da base do quartel-general. Os espiões, assim que avistem ao longe carros atrelados, cavaleiros e soldados que avancem na estrada externa ou algo de invulgar no interior das fortificações, devem comunicar imediatamente com o responsável pela defesa. Este último esperará que os espiões e os oficiais locais lhe façam chegar um relatório relativo à situação geral (fortificações, portas, etc.) para que ele o verifique. Os encarregados ao pé da torre transmitirão ao responsável pela defesa o relatório dos espiões.

Dois subordinados montarão guarda simetricamente aquém da porta de socorro, que deve permanecer constantemente fechada. Consumirão as suas refeições por turnos e estarão sob a direção de um chefe.

70.40 O labirinto de ruas em redor da residência do responsável pela defesa compreenderá um caminho impenetrável, ladeado por dois muros baixos (1 *zhang* de altura), com ameias para espiar. No início, colocar-se-ão «pés de galinha». Soldados, de ambos os lados, controlarão os alojamentos protegidos. As placas e os documentos recebidos devem ser atentamente examinados, comparados e verificados; se não forem regulamentares, conduzir-se-á um inquérito com fins correcionais.

Para além dos muros baixos do caminho impenetrável, no labirinto de ruas e ruelas erguer-se-ão edifícios de vários andares, do topo dos quais se poderá supervisionar os bairros habitados. Cada edifício será provido de um tambor e de um fogareiro. Assim que haja um problema, bater-se-á o tambor até que chegue um oficial, depois parar-se-á. À noite, indicar-se-á a localização dos tambores por fogos.

Ao pé das fortificações, [é necessário prever] uma latrina a cada 50 *bu*. As latrinas [instaladas em baixo] serão semelhantes às fossas de despejo situadas no topo. Aí se afetarão aqueles que tenham cometido faltas ou transgressões que não acarretem uma condenação [severa]; serão obrigados a esvaziar e a desentupir as latrinas.

Comentário do capítulo 71

O último capítulo da edição do *Mozi* que nos chegou apresenta «Miscelâneas sobre a defesa» (*Za shou*), em grande parte já enunciadas, com variantes, nas secções anteriores; certos detalhes aqui fornecidos são, no entanto, úteis para melhor compreender um vasto leque de técnicas defensivas.

Mozi instrui o seu discípulo Qin Guli sobre as medidas a adotar contra os «montes-de-cabras» (*yang qian*), técnica abordada no capítulo 53. Menciona novamente as «escadas que levam às nuvens» (*yun ti*), que também são objeto do capítulo 56. Explica mais uma vez o código de sinais a emitir por meio dos fogos e do fumo (*feng*), bem como com os tambores para alertar os resistentes (71.8, cf. 70.35).

Entre os elementos constitutivos da arquitetura, é aqui concedido um lugar particular aos pavilhões de vigia ou fortins (*ting*) de altura limitada, construídos em grupos de três nos pontos nevrálgicos. No arsenal da defesa, encontram-se principalmente armas de arremesso: setas afiadas (*li shi*), dardos de bambu (*zhu jian*), pedras servindo de projéteis (*lin shi*), etc. (71.2, 13, 19).

A lei marcial aplica-se tanto aos militares como aos civis. Com efeito, quando um cerco é iminente, a vida no seio de uma cidade fortificada e nos arredores reorganiza-se segundo regras rígidas: redistribuem-se os alojamentos (71.6); requisitam-se os bens (7.11); racionam-se os víveres (*shi*, 71.10); mantêm-se como reféns (*zhi*) os familiares das autoridades e dos chefes de exército (71.12); controla-se o vaivém das pessoas por meio de placas de crédito (*jie*, 71.15); obstruem-se canais e poços (*gou jing*) ou enchem-se com plantas venenosas (71.16), etc.

A título de epílogo, o capítulo termina com uma breve citação de Mozi que, num tom nada triunfalista, enumera as circunstâncias em que a defesa está votada ao fracasso.

Capítulo 71

Miscelâneas sobre a defesa

71.1 Qinzi perguntou: «Que medidas convém adotar quando os inimigos, em grande número e corajosos, manifestam a sua crueldade sem escrúpulos a fim de assustarem as autoridades locais; quando amontoam em todo o lado pedaços de madeira e terra a fim de erguerem "montes-de-cabras" e quando formam montículos a fim de atingirem a altura da nossa população; quando avançam por todo o lado, protegidos pelos seus escudos, e ganham terreno ao longo das fortificações subindo por todo o lado com as suas armas e bestas?»

71.2 Mestre Mozi respondeu: «A tua pergunta refere-se à defesa contra os "montes-de-cabras"? Trata-se de um tipo de ataque pouco astucioso, que permite certamente esgotar os soldados, sem contudo conseguir danificar as fortificações. Se o ataque pelos "montes-de-cabras" for conduzido de longe, a oposição atingirá longe; se for conduzido de perto, opor-se-lhe-á de perto para evitar que as fortificações sejam atingidas. Barricado atrás de uma balaustrada, lançar-se-ão prontamente setas e pedras à esquerda e à direita, sem cessar, para lhes mostrar a nossa firmeza. Incitar-se-ão os nossos valentes soldados a fim de evitar que o seu zelo esmoreça. Para os defensores, será importante subjugar [o inimigo]; para os atacantes, o mais simples será levantarem o acampamento. Alimentando a coragem e o ardor ao mais alto grau, o moral do povo reforçar-se-á de forma exponencial. Outorgando numerosas recompensas em troca de muitos prisioneiros, é óbvio que os nossos soldados não relaxarão.»

71.3 «Se não se conseguir impedir [os inimigos] de trabalharem sem cessar a terra e de progredirem até à nossa cidade fortificada, é necessário ripostar segundo as regras que permitem resistir às "escadas que levam às nuvens".

Regra geral, para enfrentar os montículos de terra, tetos móveis, "escadas que levam às nuvens" e torres de assalto, é imperativo alargar as fortificações a fim de resistir. Se as suas dimensões forem insuficientes, utilizar-se-ão tábuas de madeira, 100 *bu* à esquerda e 100 *bu* à direita. Lançar-se-á em baixo uma profusão de setas, pedras, cascalho e brasas,

provocando uma chuva de madeira inflamada e de água a ferver que terão de atravessar.

Selecionar-se-ão valentes soldados e incitar-se-ão a fim de evitar que o seu zelo esmoreça. É necessário atribuir as recompensas e aplicar os castigos com cuidado. Manter-se-á a calma perante os imprevistos, mas reagir-se-á prontamente, evitando dar livre curso às inquietações. Alimentando a coragem e o ardor ao mais alto grau, o moral do povo reforçar-se-á de forma exponencial. Outorgando numerosas recompensas em troca de muitos prisioneiros, é óbvio que os nossos soldados não relaxarão.

Os tetos móveis, as torres de assalto e as escadas podem ser todos combatidos por meio de outras máquinas de guerra.»

71.4 «Grandes escudos de 1 *zhang* e 5 *chi* de altura [são necessários]; 3 *chi* serão cravados no solo; a base terá 1 *zhang* e 2 *chi* de altura. A largura destes grandes escudos deve ser de 1 *zhang* e 6 *chi*, a sua escada deve medir 1 *zhang* e 2 *chi* [de comprimento]. [Os elementos] pendentes destes escudos devem medir 4 *chi*. É necessário plantá-los a 5 *cun* dos parapeitos no ponto mais próximo, com uma escada a cada 10 *chi*. Ao todo, é necessário calcular 258 grandes escudos e anteparos de proteção por *li*, ou seja, 129 grandes escudos e 129 anteparos.»

71.5 «Todas as estradas fora de muros são suscetíveis de ser bloqueadas nos pontos estratégicos, onde se colocarão em dificuldade os sitiantes. Três fortins devem ser construídos nos locais particularmente nevrálgicos, em triângulo como [na constelação] das Tecelãs, a fim de facilitar a colaboração. Planaltos elevados, florestas de montanha, fossos e canais, colinas, trilhos, portas das muralhas exteriores, ruelas e ruas são todos suscetíveis de ser bloqueados nos pontos estratégicos e de ser semeados com referências que permitam seguir os rastos dos movimentos [dos inimigos], conhecer o seu número e localizar os esconderijos de onde preparam emboscadas.»

71.6 «A fim de proteger a população, começar-se-á por elaborar uma lista dos edifícios oficiais intra-muros, das casas populares e das residências a fim de atribuir alojamentos com dimensões adaptadas às necessidades. Se certos habitantes protegidos preferirem seguir os seus irmãos ou conhecidos, dar-se-lhes-á autorização para tal. Transportar-se-

ão das casas fora de muros os cereais, os animais domésticos e todos os bens suscetíveis de serem úteis aos habitantes no interior da cidade fortificada. Em caso de emergência, procurar-se-á amontoá-los no interior das portas. Os tributos do povo — grão (não descascado ou descascado), tecidos, dinheiro, bois, cavalos e outros animais domésticos — devem todos ser objeto de uma estimativa equitativa; entregar-se-ão aos proprietários certificados escritos.»

71.7 «Encorajando cada um a desenvolver as suas qualidades, controlar-se-ão todos os acontecimentos do mundo. Por uma repartição equitativa dos papéis e das funções, dominar-se-ão todos os acontecimentos do mundo. Se a satisfação for geral, estar-se-á pronto para todos os acontecimentos do mundo. Uma avaliação dos pontos fortes e dos pontos fracos permitirá gerir todos os acontecimentos do mundo.»

71.8 «A estrutura dos fortins, com uma altura de pelo menos 3 *zhang*, deve ser arredondada e deve estreitar-se proporcionalmente da base [ao topo].

Neles se instalará uma escada de dois lances com 3 *zhang* de comprimento, constituída por uma série de tábuas de 3 *chi*, que se ligarão por meio de cordas. Instalar-se-á uma ponte levadiça sobre o fosso que circunda [as fortificações].

Em cada fortim, é necessário um fogareiro e um tambor. Os sinais de fumo emitidos acendendo fogos — os sitiantes aproximam-se, alerta geral, perturbação — desencadearão um crescendo de reações das bases até aos altos locais do Estado. Em caso de emergência, far-se-ão oscilar [os fogos] de cima para baixo. Após ter libertado o fumo dos fogos, emitir-se-ão imediatamente cinco batidas de tambor, e prosseguir-se-á novamente com os fogos para anunciar o percurso dos sitiantes bem como o seu número. Que se evite retirar! O seu vaivém deve ser assinalado libertando fumo segundo um encadeamento preciso e ininterrupto.

Assim que se avistem os sitiantes ao longe, emitir-se-á um sinal com o fumo. Quando atravessarem os confins, dois sinais. Se perfurarem em pontos estratégicos, três sinais de fumo e três batidas de tambor. Quando fizerem bloco perto das muralhas exteriores, quatro sinais de fumo e

quatro batidas de tambor. Assim que fizerem bloco perto do recinto interior, cinco sinais de fumo e cinco batidas de tambor. À noite, proceder-se-á segundo o mesmo código numérico utilizando fogos. Este sistema de defesa por meio do fumo aplica-se em estado de emergência.»

71.9 «São necessários 50 espiões no máximo. Quando os sitiantes atingirem os parapeitos, pedir-se-lhes-á que partam imediatamente, sem que retirem. Eles devem sair após o pôr do sol, munidos de sinais de reconhecimento. Deixar-se-ão todos procurar os rastos [do inimigo] nos planaltos elevados e nas florestas de montanha. Assim que amanhecer, pelo menos três indivíduos por *li* começarão a busca. Cada um colocará o seu poste indicador com uma bandeira, à qual se responderá do topo das fortificações.

Os espiões que saem [das fortificações] disporão bandeiras nos campos, aqueles que montam guarda nos arredores das muralhas exteriores colocarão bandeiras e estandartes. Se metade dos nossos soldados permanecer no interior, impedir-se-á [o inimigo] de conhecer o seu número. Em estado de alerta, hastear-se-ão bandeiras de grande formato; assim que os sitiantes estiverem à vista, hastear-se-ão bandeiras "pastoris".

Do topo das fortificações, as indicações serão dadas por meio de flâmulas; sentinelas organizarão as bandeiras ao ritmo dos tambores para que haja preparação para o combate, seguindo as indicações das flâmulas. Os homens nos campos seguirão as indicações das sentinelas para se prepararem para o combate, enquanto as mulheres e as crianças entrarão rapidamente. Assim que se vejam os sitiantes, os tambores devem ressoar por todo o lado até às fortificações.

Os três encarregados de guarda em cada poste indicador colocarão por sua vez bandeiras que sejam visíveis de longe. O responsável pela defesa enviará cavaleiros ou oficiais para realizarem várias rondas de inspeção a fim de tomarem conhecimento do estado das coisas. Esta equipa disporá de um tambor que fará ressoar por todo o lado até às fortificações assim que aviste o inimigo ao longe.»

71.10 «Uma ração alimentar de um *dou* [por dia] corresponde a 36 *dan* por ano. Uma ração de 2/3 [de *dou* por dia] corresponde a 24 *dan* por ano. Uma ração de 2/4 [de *dou* por dia] corresponde a 18 *dan* por ano. Uma ração de 2/5 [de *dou* por dia] corresponde a 14 *dan* e 4 *dou* por ano. Uma ração de 1/3 [de *dou* por dia] corresponde a 12 *dan* por ano.

Uma ração de 1 *dou* [por dia] corresponde a 5 *sheng* por refeição. Uma ração de 2/3 [de *dou* por dia] corresponde a pouco menos de 3,5 *sheng* por refeição. Uma ração de 2/4 [de *dou* por dia] corresponde a 2,5 *sheng* por refeição. Uma ração de 2/5 [de *dou* por dia] corresponde a 2 *sheng* por refeição. Uma ração de 2/6 [de *dou* por dia] corresponde a pouco mais de 1,5 *sheng* por refeição.

Comer-se-á duas vezes por dia. Quando se tratar de sobreviver, consumir-se-ão 2 *sheng* por dia durante 20 dias; 3 *sheng* por dia durante 30 dias; 4 *sheng* por dia durante 40 dias, etc. Por tal regime de austeridade, o povo resistirá durante 90 dias.»

71.11 «Quando os sitiantes se aproximam, é necessário recuperar imediatamente os objetos de metal (por exemplo, de cobre ou de ferro) em todas as localidades distantes, bem como tudo o que for suscetível de ser útil nas operações de defesa. Antes do estado de emergência, elaborar-se-ão inventários, destinados às residências oficiais e às sedes do poder do distrito, indicando as dimensões e a quantidade total das peças de madeira, que se começarão a apreender quando se estiver efetivamente em estado de emergência.

Quando os sitiantes estão nas proximidades, é necessário confiscar as habitações e abater as árvores, sem dar ouvidos a eventuais requerimentos. Trazer-se-á para o interior [das fortificações] a lenha, evitando amontoá-la como nas barragens de ramagens onde se apanham peixes, pois deve estar ao alcance da mão ao longo do caminho. A madeira que não se conseguir transportar para o interior será queimada para impedir os sitiantes de a tomarem e dela se servirem. Far-se-ão pilhas de madeira segundo as dimensões dos pedaços, a sua qualidade e a sua forma. Cada pilha [de madeira recolhida] no exterior do quadrilátero das fortificações será colocada no interior. Praticar-se-ão furos em todos

os pedaços grandes a fim de constituir pilhas bem montadas [com cordas].»

71.12 «Os pais, irmãos, esposas e filhos dos chefes militares empenhados nas fortificações, a partir do posto de comandante, devem ser mantidos como reféns sob vigilância apertada, de modo a consolidar a defesa.

Nomear-se-ão: censores-chefes (4 para as grandes cidades fortificadas); 2 inspetores e 1 inspetor local para cada lado; uma sentinela-chefe e um grande conselheiro adjunto para cada fortim. Os oficiais em serviço junto do responsável pela defesa devem ser bastante dotados, honestos e fiáveis. Os seus pais, irmãos, esposas e filhos serão também mantidos em residências protegidas, de modo a que sejam mais prestáveis. Todos estes oficiais terão imperativamente membros [da família] como reféns, de modo que assumam tarefas pesadas.

Dois guardas devem assegurar a defesa da porta principal. Mantendo-se de pé simetricamente, de ambos os lados, ordenarão aos transeuntes que se apressem a circular. Quatro alabardeiros para cada porta devem também manter-se de pé simetricamente, de ambos os lados, para cobrir os guardas.

Um oficial efetuará cinco controlos por dia e comunicará aos superiores o nome dos desertores.»

71.13 «Nos pontos estratégicos e nas zonas nevrálgicas para além dos fossos, é necessário fabricar homens factícios, deixando que aqueles que se deslocam à noite lhes disparem setas; a sua distribuição deve ser bem planeada.

Para lá da muralha, numa extensão de 2 *bu*, colocar-se-ão na água dardos de bambu, dos quais 5 *cun* devem permanecer imersos, independentemente do comprimento total. Cravar-se-ão três fileiras de frente [para a muralha], deixando inclinar para o exterior as [da fileira] exterior e para o interior as [da fileira] interior.

A cada 30 *bu*, [instalar-se-á] uma cabana de bestas com uma largura de 10 *chi* e um comprimento de 1 *zhang* e 2 *chi*.»

71.14 «É necessária uma unidade militar a cada 100 *bu*. Quando uma unidade for confrontada com um problema urgente, enviar-se-ão imediatamente reforços da unidade vizinha, a qual será substituída pela seguinte.»

71.15 «O responsável pela defesa imporá o controlo das saídas e das entradas por meio de placas de acreditação; os seus delegados manterão registos rigorosos e anotarão cada caso. Havendo vestígios escritos da situação, assim que alguém regresse, será obrigado a apresentar provas suscetíveis de serem verificadas. Quando o detentor de uma placa sai, os guardas da porta por onde passa estão obrigados a transmitir imediatamente a hora da sua saída e o seu nome.

O alojamento do responsável pela defesa será acessível apenas por passagens secretas, à saída de um labirinto. Instalar-se-á um circuito fechado, ladeado por muros, consolidados no topo.»

71.16 «Quanto à colheita de legumes, encorajar-se-ão as famílias do povo a fazer provisão de legumes e de cereais para três anos, como medida de precaução contra as inundações, a seca ou colheitas irregulares. Nas regiões fronteiriças, é necessário cultivar antecipadamente e amontoar as folhas de: *daphne genkwa*, *illicium religiosum*, *aconitum fischeri*, *zanthoxylum piperitum*. Se possível, tapar-se-ão os canais e os poços das casas no exterior; se não se conseguirem obstruir, encher-se-ão com estas plantas.

Quando se está em segurança, aprender-se-á a enfrentar os perigos! Quando se está em perigo, aprender-se-á a restabelecer a segurança!»

71.17 «Quando os sitiantes surgem, dar-se-á ordem para perfurar dois buracos diferentes nos batentes de todas as portas e cobrir as aberturas com cortinas. Através de um buraco, fixar-se-á um cabo com um comprimento de 4 *chi* e uma espessura de um dedo.

Antes que os sitiantes surjam, é necessário abater bois, carneiros, galinhas, cães, patos, gansos e porcos. Após tê-los todos esquartejado, guardar-se-á a pele, os tendões, os chifres, a gordura, os cérebros e as penas.

Com machados, fender-se-ão catalpas, paulownias e castanheiros para fabricar barras e colunas maciças. Em caso de urgência, quando os

confrontos forem já inevitáveis, arrancar-se-ão todas as árvores perto das casas fora de muros e estimar-se-á a sua quantidade. Se o objetivo for consolidar as fortificações, é necessário erguer barricadas triangulares. Todos os pedaços de madeira e os troncos que pesem 5 *jin* ou mais devem ser imersos em água e bem alinhados numa única fileira.

Cobrir-se-ão os telhados das cabanas, bem como as pilhas de lenha, com uma camada de lama com uma espessura de pelo menos 5 *cun*. Cada oficial deve anotar os recursos disponíveis nos limites do seu setor para ser capaz de assistir os seus superiores nos preparativos da defesa.»

71.18 «Existem caluniadores, pessoas eficazes, más, boas ou excelentes. Existem guerreiros astutos, corajosos, engenhosos ou dóceis. Alguns são profundos, outros são superficiais. Alguns estão bem dispostos para com o seu próximo, outros são propensos à luta. O responsável pela defesa, antes de aceitar alguém, deve absolutamente examinar a sua maneira de ser e atribuir-lhe um nome que lhe corresponda. Conservará um registo escrito, em placas, de todos os litígios entre as pessoas do povo ou das advertências contra os oficiais, bem como as soluções que estes lhes dão. Desta maneira, no momento das denúncias, disporá de provas verificáveis.

Os jovens [de uma altura inferior a] 5 *chi* não podem ser recrutados. Serão recrutados como auxiliares, atribuindo-se-lhes serviços temporários nas sedes ou nos alojamentos oficiais.»

71.19 «As pedras que servem de projéteis, as setas afiadas e os outros recursos, instrumentos e utensílios devem ser todos cuidadosamente classificados e repartidos, cada um numa pilha diferente. Fabricar-se-ão pequenos carros em catalpa para o transporte das setas. Estas carruagens, com uma largura de 10 *chi*, devem comportar um timão com 1 *zhang* de comprimento e três rodas espaçadas 6 *chi*. [Para cada carro], fabricar-se-á uma caixa com tábuas do mesmo comprimento que o timão e com uma altura de 4 *chi*. Dotada de uma tampa resistente, [esta caixa] deve estar bem organizada no interior para facilitar o transporte das setas.»

71.20 Mestre Mozi disse: «Tudo somado, a defesa está votada ao fracasso em cinco casos: 1) a cidade fortificada é grande, mas os habitantes não são suficientemente numerosos; 2) a cidade fortificada é

pequena, mas os habitantes são demasiados; 3) os habitantes são numerosos, mas a comida é limitada; 4) os mercados encontram-se longe da cidade; 5) as provisões estão armazenadas no exterior e os ricos habitam no campo. Para cerca de 10 000 famílias, são necessárias fortificações de 3 *li* quadrados.»

Índice de nomes

Este índice agrupa todos os nomes e designações das personagens históricas, míticas ou fictícias que figuram no *Mozi*. Os Estados ou feudos a que pertenciam (localizados com base nas províncias da China atual), os topónimos e os títulos dos textos ligados a estas personagens são indicados dentro de cada entrada de forma pontual. Os homónimos são classificados por ordem cronológica, seguindo os dados biográficos ou os indícios «hagiográficos» disponíveis no *Mozi* ou noutras fontes da Antiguidade. As datas dos acontecimentos, reais ou lendários, variam do III milénio ao século III antes da nossa era.

As referências, cujo repertório se aproxima da exaustividade, correspondem à subdivisão em parágrafos utilizada na tradução, a fim de facilitar a leitura dos capítulos. A lista das ocorrências de cada nome é sintética, na medida em que não tem em conta eventuais repetições no âmbito do mesmo parágrafo (salvo exceção). O tema relativo a cada referência é indicado com concisão; nalguns casos, reuniram-se duas ou mais referências por tema. Por razões de ordem material, a entrada «Mozi», que é a mais rica em referências, não comporta qualquer precisão temática.

A maioria das personagens, com Mo Di à cabeça, são moralmente conotadas. Entre os *exempla* a seguir, os moístas mencionam repetidamente os Reis Sábios (*sheng wang*) de outrora, aos quais opõem, em termos antitéticos, os reis tirânicos (*bao wang*). Regra geral, os juízos de valor são categóricos, embora alguns contemporâneos do Mestre Mo (p. ex.: o engenheiro Gongshu Pan) mudem de posição graças às suas intervenções e aos seus preceitos. Algumas incoerências reduzem a unidade doutrinária da obra: das 164 personagens indexadas, quatro (Fan Li, Goujian, Helü e o duque Wen de Jin) são ora apreciadas, ora criticadas.

Apenas uma mulher (Xi Shi) faz parte do repertório, que compreende maioritariamente indivíduos investidos de uma função política (chefes de

Estado ou subordinados). Cerca de quinze nomes são suscetíveis de designar discípulos da Escola Moísta.

Ai Gong, o duque Ai, reinou no principado de Lu de 494 a 468 a.C. Dirigia-se frequentemente a Confúcio para receber conselhos sobre a arte de governar. Personagem epónima do cap. 31 do *Xunzi*.

• **39.12**: ofereceu a sua hospitalidade a Kong Qiu.

Bao: ver Wen de Song.

Bao Shu ou **Bao Shuya** (?—644 a.C.), nobre ativo sob o reinado do duque Huan de Qi. Recomendou o seu amigo Guan Zhong para um posto na corte e sustentou a sua família. Era apreciado pela sua sabedoria.

• **3.4**: exerceu uma influência positiva sobre Huan Gong.

Bi Gan, ministro avisado que se opôs ao seu tio pérfido, o rei Zhou dos Shang. Tradicionalmente reputado pela sua sabedoria, não conseguiu retificar a política nefasta do seu sobrinho, que lhe mandou arrancar o coração. Ver *Xunzi*, 28/141/1.

• **1.4**: foi vítima da sua própria determinação.

Bi Xi, governador do feudo de Zhongmou (Henan) para o clã dos Fan. Em 491 a.C., Zhao Jianzi (r. 517-458) do Estado de Jin atacou o feudo; Bi Xi declarou a independência e procurou o apoio de Confúcio.

• **39.13**: revoltou-se a partir de Zhongmou.

Bo Gong 白公, duque de Bo ou Bai (nome pessoal: Sheng 勝). Em 479 a.C., usurpou o poder no Estado de Chu (sob o reinado de Hui) por um período limitado. Na sequência das perturbações políticas que fomentara, foi executado ou compelido ao suicídio.

• **39.9**: Confúcio apresentou-lhe Shi Qi.

• **49.18**: o príncipe Zi Lü de Chu não conseguiu gerir as desordens de que o duque foi o instigador.

Bo Gun, filho ou descendente direto do imperador mítico Zhuanxu (III milénio a.C.); pai de Yu, o Grande. Não conseguiu assegurar o controlo dos cursos de água.

• 9.8: indigno do seu papel, foi banido para as regiões do Monte Yu.

Bo Yang, oficial virtuoso e de grande talento, ativo sob os imperadores míticos Yao e Shun (III milénio a.C.).

• 3.2: exerceu uma influência positiva sobre Shun.

Bo Yi, responsável pelo controlo dos montes, dos pântanos, das florestas e dos animais sob o reinado de Shun. Excelente caçador e domador de animais selvagens, assumiu também a gestão dos ritos e das cerimónias. O rei Yu dos Xia designou-o como seu sucessor ao trono, mas foi morto pelo príncipe herdeiro Qi.

• 3.2: exerceu uma influência positiva sobre Yu.

• 8.6: foi promovido por Yu.

• 9.9: promulgou leis penais.

Cai Gong Gu, o duque Gu de Cai, oficial pouco conhecido, ativo no séc. VIII a.C. na corte do rei You dos Zhou ocidentais. Corresponde provavelmente a Zhai Gong Dun, que é mencionado no *Lüshi chunqiu* 2.4/9/27.

• 3.3: exerceu uma influência negativa sobre o rei You.

Cao Gongzi, discípulo de Mozi.

• 49.15: graças ao seu mestre, desempenhou um cargo em Song, mas regressou doente.

Changfu (Zhangfu), duque (*gong*) de Li, ministro ou chefe de exército ativo na corte do rei tirânico Li (r. 878-842 a.C.).

• 3.3: o rei Li sofreu a sua influência negativa.

Cheng 成 (aliás Ji Song, r. 1115-1078 a.C.), filho do rei Wu da dinastia Zhou. Elevado ao trono quando era ainda muito jovem, foi assistido pelo seu tio Dan, o duque de Zhou, que teve de gerir lutas intestinas.

• 7.2: compôs uma melodia musical.

Cheng Fan (também chamado Chengzi), letrado mal identificado que pertencia à corrente confucionista (*Ru*).

• 7.1-3: adversário de Mozi na sua diatribe contra a música.

• **48.15**: Mozi explicou-lhe os perigos inerentes à doutrina confucionista.

• **48.16**: Mozi dirigiu-lhe palavras irónicas sobre Confúcio.

Chiyi Zipi: pseudónimo de Fan Li.

Chong Hou (nome pessoal: Hu 虎 «Tigre»), senhor ou marquês de Chong (Shaanxi), conselheiro pouco avisado do rei Zhou dos Shang. Foi morto durante uma campanha militar organizada contra o seu feudo pelo futuro rei Wen dos Zhou.

• **3.3**: exerceu uma influência negativa sobre o seu soberano.

Chui 垂: ver Qiao Chui.

Confúcio: ver Kong Qiu.

Da Xi 大戲 , oficial ao serviço do rei Jie dos Xia.

• **31.16**: apesar da sua força e coragem, foi aprisionado pelo rei Tang dos Shang.

Dan 旦, frequentemente chamado **Zhou Gong**, o duque de Zhou, quarto filho do rei Wen, cofundador da dinastia Zhou em 1122 a.C. Shao Gong e o rei Wu contavam-se entre os seus irmãos. Uma vez que o rei Cheng, filho de Wu, foi entronizado quando era ainda muito jovem, o duque Dan tornou-se o regente com o duque de Shao. Reinou por um período limitado, por volta do ano 1115 a.C. É mencionado em vários clássicos como um modelo de sabedoria e de moralidade.

• **3.2**: contribuiu para influenciar positivamente o seu irmão mais velho, o rei Wu.

• **36.7**: alusão hermética a esta personagem no *Zhi ling* (Ater-se às ordens), atribuído a Shao Gong.

• **39.13**: Confúcio tê-lo-ia julgado em termos negativos.

• **46.13**: na sequência de um conflito com o seu irmão mais velho Guan Shu, retirou-se para as regiões do Leste.

• **47.13**: lia muito.

• **48.4**: a sua benevolência não dependia das suas vestes.

Diebi, Nariz-proeminente, provavelmente um discípulo de Mozi.

• **48.20**: visitou o seu mestre quando este estava doente.

Du Bo, o conde de Du (ou Tangdu), ministro ativo sob o rei Xuan dos Zhou, séc. VIII a.C.

• **31.4**: injustamente condenado à morte pelo seu soberano, transformou-se em fantasma e vingou-se.

Duangan Mu, letrado e dignitário do Estado de Jin, sécs. V-IV a.C. Estudou sob a direção do mestre confucionista Zi Xia e ensinou o marquês (*hou*) Wen de Wei (env. 445-396). Era também mercador.

• **3.6**: personagem positiva, que se rodeou de bons amigos.

E (Wu) Lai, cruel oficial do rei Zhou dos Shang. Mandou executar muitos inocentes.

• **3.3**: exerceu uma influência negativa sobre o seu soberano.

• **31.17**: apesar da sua força e temeridade, foi capturado com Fei Zhong pelo rei Wu, quando este derrubou a dinastia Shang.

Fan Jiyi (também chamado Shi Jiyi e Fan Zhaozi), nobre do Estado de Jin. Em 497, aliou-se a Zhonghang Yin para lutar contra Jianzi dos Zhao (aliado das famílias Wei, Han e Zhi). Após a sua derrota, as linhagens dos Fan e dos Zhonghang foram extirpadas.

• **3.5**: sofreu a má influência de Zhang Liushuo e de Wang Sheng.

Fan Li (também conhecido por estas designações: Chiyi Zipi, Shaobo e **Taozhu Gong**, duque de Taozhu), originário do Estado de Chu; ministro e estratego, ativo no séc. V a.C., entre outros no Estado de Yue. Colaborou com o rei Goujian de Yue aquando da sua guerra contra Wu e seguiu-o durante o seu cativeiro. Empreendeu atividades comerciais no principado de Qi, acumulando uma fortuna considerável graças à qual ajudou o seu meio. É venerado como o patrono dos oleiros e como a divindade tutelar da prosperidade.

• **3.4**: a sua influência sobre Goujian foi benéfica.

• **39.10**: é apresentado negativamente, como um peão de Confúcio nas suas operações subversivas.

Fei Lian, oficial ao serviço de Yu, o Grande, e do seu filho Kai, da dinastia Xia.

• **46.2**: o rei Kai confiou-lhe a tarefa de extrair bronze.

Fei Zhong (仲), ministro (*qing shi*) do rei Zhou dos Shang.

• **31.17**: apesar da sua força e coragem, foi capturado com E Lai pelo rei Wu, quando este derrubou a dinastia Shang.

• **48.4**: a sua maneira de se exprimir não era reveladora da sua perfídia.

Fu Gong Yi, o duque Yi de Fu, oficial mal identificado, ativo na corte do rei You dos Zhou ocidentais.

• **3.3**: influenciou negativamente o seu soberano.

Fu Yue, personagem de origem humilde (teria trabalhado como pedreiro); foi promovido pelo rei Wu Ding da dinastia Shang, de quem se tornou ministro. Apreciado pela sua conduta moral, é o protagonista de várias lendas.

• **3.6**: aproveitou a influência benéfica do seu meio.

• **9.7, 10.3**: Wu Ding fez dele um dos três duques (*san gong*), altos dignitários, conselheiros diretos do rei.

Fuchai de Wu (Jiangsu atual), filho do rei Helü, reinou de 495 a 473 a.C. À semelhança do seu pai, enfrentou os exércitos do Estado de Yue. Vitorioso num primeiro momento, aceitou assinar um tratado de paz com o rei Goujian, que acabou por lhe infligir uma derrota definitiva em 473 a.C. Fuchai suicidou-se então.

• **3.5**: deixou-se influenciar negativamente por Wang Sunluo e pelo grande conselheiro Pi.

• **18.4**: a sua política belicosa e o seu orgulho revelaram-se nefastos.

• **49.2**: alusão às suas manobras militares contra Yue, Chu e Qi, e ao contra-ataque fatal que delas decorreu (não é nomeado).

Gan Xin (também chamado You Xin e Yang Xin), oficial lisonjeador, ativo na corte do rei Jie dos Xia.

• **3.3**: influenciou negativamente o seu soberano.

Gao Qiang (ou Jiang), originário do Estado de Qi, oficial em Jin, ao serviço de Zhonghang Yin. Em 497 a.C., participou numa insurreição, votada ao fracasso, contra Jianzi dos Zhao.

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre o seu mestre.

Gao Shizi, discípulo de Mozi.

• 46.13: renunciou ao seu posto em Wei por razões morais.

Gao Sunzi, discípulo de Mozi.

• 49.19: foi enviado em missão junto do seu condiscípulo Sheng Chuo.

Gao Yan (aliás Guo Yan), nobre ativo sob o duque Wen de Jin (697-628 a.C.).

• 3.4: exerceu uma influência positiva sobre o duque.

Gaoyao (nome de família: Yan) teria sido ministro da Justiça sob o reinado do monarca mítico Shun (r. 2257-2208 a.C.), mas também sob o de Yao, o seu predecessor lendário, e sob o de Yu, o Grande, o seu sucessor semihistórico.

• 3.2: exerceu uma influência positiva sobre este último.

• 9.9: o Céu reconheceu o seu valor.

• 10.6: Yu contava com o seu apoio.

Gaozi, personagem pouco conhecida que frequentava Mozi (env. 479-381 a.C.). A hipótese segundo a qual coincidiria com o letrado nativo do Estado de Qi, epónimo do livro VI do *Mengzi*, onde enfrenta o próprio Mengzi (385-301 a.C.) sobre a natureza humana, é muito controversa por razões cronológicas. De resto, Mozi não via Gaozi com bons olhos.

• 48.22: criticava Mozi, que recusou contudo expulsá-lo.

• 48.23: a sua benevolência não era profunda.

• 48.24: Mozi não o considerava apto a assumir funções políticas.

Geng Zhuzi, discípulo de Mozi. Letrado epónimo do capítulo 46 do *Mozi*.

• 46.1: Mozi estava zangado com ele.

• 46.5: Mozi recomendou-o para um posto em Chu e apreciou o seu reconhecimento.

Gong Mengzi, letrado epónimo do capítulo 48 do *Mozi*, contemporâneo de Mo Di. Coincide talvez com Gong Mingyi de Lu, que recebera uma educação confucionista sob Zengzi (505-436 a.C.), depois sob Zi Zhang (n. em 503 a.C.), dois discípulos de Confúcio. Segundo outra hipótese, o adversário de Mozi seria Gongming Gao, que estudou também sob a direção de Zengzi.

• 46.17: defendia a importância de seguir a tradição.

• 48.1-13: Mozi critica as suas posições confucionistas.

Gong Shuzi (nome completo: Gongshu Pan ou Ban), do Estado de Lu, célebre engenheiro ou carpinteiro, fabricante de instrumentos de guerra. Foi ativo no séc. V a.C., talvez sob o reinado do duque Ai de Lu. Personagem epónima do capítulo 50 do *Mozi*.

• 49.20: confecionou ganchos e rostros para as frotas de Chu.

• 49.21: esculpiu uma ave em bambu.

• 49.22: renunciou a apoderar-se de Song graças aos ensinamentos de Mozi.

• 50.1: fabricara escadas de guerra para atacar Song.

• 50.3: Mozi mostrou-lhe simbolicamente a fragilidade do seu plano de ataque.

Gongliang Huanzi, alto funcionário do Estado de Wei, contemporâneo de Mozi.

• 47.14: Mozi recomenda a parcimónia à sua família.

Gongshang Guo (ou), discípulo de Mozi.

• 47.13: é mencionado por outro discípulo, Xian Tangzi.

• 49.13: Mozi recomendou-o para um cargo em Yue.

Gou Mang, génio das florestas com rosto humano e corpo alado.

• 31.5: apareceu ao duque Mu (de Zheng ou de Qin) para lhe prolongar a vida.

Goujian, rei (*wang*) de Yue de 496 a 465 a.C. aproximadamente. A sua vida foi marcada pela guerra entre o seu principado, que ocupava territórios das províncias atuais de Zhejiang e de Jiangsu, e o Estado de Wu. Num primeiro momento, alcançou a vitória em Zhili, mas foi depois reduzido à servidão pelo rei Fuchai de Wu, por um período de dois ou três anos. Wu acabou por sofrer a derrota em 473 e Goujian retomou o poder em Yue, mas nunca esqueceu a desonra vivida. Os juízos de valor emitidos sobre esta personagem no *Mozi* são contrastantes.

• **1.2**: o seu percurso político ilustra a capacidade de superar uma condição humilhante.

• **3.4**: Fan Li e o alto funcionário Zhong exerceram uma influência positiva sobre ele.

• **15.5, 16.12**: adorava espetáculos cruéis.

• **18.4**: aniquilou o Estado de Wu.

• **48.3**: indicações sobre o seu aspeto físico (cabelo curto, tatuagens).

Gu, duque de Cai: ver Cai Gong Gu.

Gu Sou, o «Velho Cego», designação pejorativa do pai do imperador mítico Shun. Conhecido pela sua conduta imoral, conspirou várias vezes contra o seu filho, que se sentia contudo obrigado a permanecer respeitoso para com ele.

• **39.13**: Confúcio teria criticado a atitude de Shun para com o seu pai.

Guan Gu, responsável pelos sacrifícios sob o reinado do duque Wen de Song (r. 610-589 a.C.).

• **31.7**: negligenciava os seus deveres e foi morto por um médium.

Guan Qin'ao, discípulo de Mozi, originário do Estado de Qi.

• **46.13**: o seu mestre encarregou-o de uma missão em Wei.

Guan Shu (aliás Guan Shu Xian), terceiro filho do rei Wen, o cofundador da dinastia Zhou em 1122 a.C. Contava-se entre os três inspetores (*san lin*) do Estado de Guan.

• **46.13**: personagem imoral em relação ao seu irmão mais novo Dan.

• 48.4: as suas vestes não revelavam particularmente a sua perfídia.

Guan Zhong (?—645 a.C.), sábio ministro do duque Huan de Qi, de quem foi talvez o preceptor. Promotor de várias reformas sociopolíticas e económicas, é tradicionalmente associado à obra de natureza eclética que leva o seu nome: o *Guanzi*.

• 3.4: exerceu uma influência positiva sobre o duque Huan.

Guozi (nome completo: Guo Shu), chefe de exército do Estado de Qi.

• 49.2: foi tomado como refém pelo rei Fuchai de Wu (r. 495-473 a.C.).

He Shi, Senhor He (nome completo: Bian He), figura lendária que teria vivido no Estado de Chu entre o séc. VIII e o séc. VII a.C. Encontrou um jade bruto num monte e ofereceu-o primeiro ao rei Li de Chu, depois ao seu filho Wu (r. 740-690). Uma vez que os dois monarcas duvidavam da autenticidade da pedra, o doador sofreu a amputação dos pés. He Shi apresentou depois o jade ao rei Wen (r. 689-677), que soube apreciá-lo. É venerado como o patrono dos joalheiros. Personagem epónima do cap. 13 do *Hanfeizi*.

• 46.9: o jade de He Shi não apresentava qualquer utilidade.

Helü (aliás Guang Gong) reinou no Estado de Wu (Jiangsu atual) de 514 a 496 a.C. A sua época foi caracterizada por várias campanhas militares contra outros principados, incluindo Chu, que sofreu a derrota em 506 a.C., também graças à colaboração do célebre estratego Sunzi. Em 496 a.C., Helü entrou em guerra contra Yue, mas falhou e foi ferido de morte. O seu filho, Fuchai, sucedeu-lhe em 495.

• 3.4: personagem positiva, recebeu a influência benéfica de Wu Yun e de Wen Yi.

• 18.4: a sua política belicosa é criticada.

Hong Yao, de origem modesta, foi nomeado ministro sob o rei Wen no início da dinastia Zhou (fundada em 1122 a.C.). Tornou-se depois o conselheiro do rei Wu.

• 8.6: Wen conferiu-lhe poderes quando era um simples caçador.

• 10.6: Wu contava com ele.

Huan Gong, o duque Huan (nome de família: Jiang; nome pessoal: Xiaobo) de Qi (Shandong atual). Antes de tomar o poder, teve de fugir para o Estado de Ju devido a desordens políticas ocorridas na corte. Reinou em Qi de 685 a 643 a.C. Por volta de 680, convocou em Zhen os soberanos de Lu, de Song, de Zheng e de Chen, entre outros para estabelecer uma aliança contra os povos bárbaros setentrionais. Adquiriu depois, pela primeira vez na China, o título oficial de hegemon (*ba*).

• **1.2**: ilustra, de forma paradigmática, as dificuldades inerentes à carreira política.

• **3.4**: beneficiou da influência positiva de Guan Zhong e de Bao Shu.

• **48.3**: indicações relativas aos seus hábitos de vestuário.

Hui (aliás Xiong Zhang) reinou em Chu de 488 a 432 a.C.

• **47.3**: recusou dar audiência a Mozi e delegou no seu ministro Mu He.

• **50.2-3**: embora não seja nomeado explicitamente, supõe-se que Mozi foi recebido por este monarca quando se preparava para invadir o principado de Song.

Huizi dos Subúrbios meridionais (*Nan Guo*), personagem pouco conhecida, que viveu no Estado de Qi no séc. V a.C.

• **39.10**: mantinha uma relação de cumplicidade com Confúcio.

Ji (nome completo: Hou Ji), o soberano Milho, título póstumo conferido a Ji Qi («o Abandonado»), herói cultural dos tempos míticos. Ministro da Agricultura sob o reinado de Yao (2357-2258 a.C.) segundo certas fontes, é celebrado por ter introduzido novas culturas, incluindo a do milho, e por ter desenvolvido as terras aráveis. É tradicionalmente venerado como a divindade tutelar das colheitas e como um antepassado dos Zhou.

• **9.9**: foi empregado pelo Céu.

Ji Lu: ver Zi Lu.

Jian (aliás Ji Kuan), duque (*gong*) de Yan (região de Pequim), filho do duque Ping (r. 523-505 a.C.). Reinou de 504 a 493.

• 31.6: condenou injustamente à morte o seu ministro Zhuang Ziyi e foi assassinado pelo seu fantasma.

Jie (r. 1818-1765 a.C.), último monarca da dinastia Xia (2207-1765), derrubada pelo rei Tang, fundador dos Shang. É mencionado repetidamente como um exemplo significativo de perversão, de inaptidão política e de crueldade.

• 1.3: recusava empregar cavalheiros-letrados.

• 3.3: sofreu a influência negativa de Gan Xin e de Tui Duo.

• 4.5; 9.4, 9.8; 47.4: é enumerado entre os reis tirânicos.

• 5.4: não tomara qualquer medida de precaução contra o rei Tang e foi exilado.

• 19.4: foi punido pelo rei Tang.

• 25.11: a sua política favorecia a imoderação nos ritos funerários.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: opôs-se à vontade celeste e foi punido.

• 31.16: foi castigado pelas forças sobrenaturais.

• 32.11: promotor da dança e da música, foi punido pelas potências sobrenaturais (não é nomeado).

• 35.4, 35.9; 36.2, 36.6; 37.2, 37.4-5, 37.8: desordeiro, forjava mandatos celestes e justificava a sua conduta imoral por argumentos fatalistas.

• 48.7: desde o seu reinado, as crenças relativas aos espíritos e aos deuses enfraqueceram.

• 48.9: exauria-se com a música e negligenciava o seu povo.

• 49.1: perdeu o poder devido à sua imoralidade.

Jing (aliás Jiang Chujiu), duque (*gong*) de Qi, reinou de 547 a 490 a.C. A sua necrópole está conservada na antiga capital de Qi, Linzi (Shandong). Tinha a reputação de amar a música, a caça, as mulheres e o combate.

• 39.9: diálogo com o seu conselheiro Yanzi sobre Confúcio.

Jiqin (também chamado Huang), oficial do Estado de Jin, séc. V a.C. Trabalhou ao serviço de Zhonghang Yin. Em 497, participou numa insurreição, votada ao fracasso, contra a família Zhao.

• **3.5**: exerceu uma influência nefasta sobre o seu mestre.

Jisun (Si) (, designação póstuma: Ji Huanzi), morto em 492 a.C., foi um dos chefes das Três Famílias Huan do principado de Lu, sob o duque Ding (r. 509-595).

• **39.11**: quando desertou do seu posto de conselheiro (*xiang*), Confúcio ajudou-o a fugir.

Jisun Shao, personagem mal identificada, oriunda da família nobre dos Jisun que, no séc. V a.C., se apoderaram da direção do principado de Lu com os Mengsun e os Shusun.

• **46.20**: invocou os espíritos com Meng Bochang.

Jiu Fan «Tio materno» (do duque Wen de Jin, r. 635-628 a.C.), designação de Jiu Fan. Reputado pela sua lucidez, ajudou o seu sobrinho a retomar o poder e contribuiu para a instituição do sistema da hegemonia (*ba*).

• **3.4**: a sua influência sobre o duque Wen foi benéfica.

Jizi, alto dignitário, tio do rei Zhou dos Shang. Sofreu cativeiro por ter criticado a política do seu sobrinho. Libertado pelo rei Wu dos Zhou, exilou-se para não trair a sua linhagem.

• **48.4**: a sua sabedoria residia nas suas ações e não na sua maneira de se exprimir.

Kai (aliás Qi), segundo soberano (*hou*) da dinastia Xia; sucedeu a Yu, o Grande, seu pai, e reinou de 2197 a 2188 a.C.

• **32.11**: o seu filho (ou ele próprio) tinha uma paixão doentia pela música e pela dança (referência duvidosa).

• **46.2**: eventos prodigiosos marcaram o fim do seu reinado.

Kang, duque (*gong*) de Qi (r. 404-379 a.C.), último soberano da linhagem dos Jiang.

• 32.8: delapidou os recursos do Estado devido à sua paixão pela música e pelas danças *Wan*.

Kang (nome póstumo de Yan), último rei do principado de Song; reinou de 328 a 286 a.C. Soberano despótico e dissoluto, conduziu o seu Estado à ruína: foi morto e Song foi aniquilado por uma coligação de forças militares formada por Qi, Wei e Chu.

• 3.5: sofreu a influência negativa de Tang Yang e de Tian Buli.

Kong Kui, dignitário do Estado de Wei, ativo por volta do fim do período das Primaveras e Outonos (722-481 a.C.). Participou num complô contra o duque Chu (r. 492-481).

• 39.13: os discípulos de Confúcio, Zi Gong e Ji Lu, instigaram-no a provocar perturbações políticas em Wei.

Kong Qiu (Kongzi, Mestre Kong; designação: Zhongni; nome latinizado: Confúcio, 551-479 a.C.), letrado (*Ru*) fundador da Escola de Lu e da tradição confucionista.

• 39.9-10: Yanzi, um conselheiro do duque Jing de Qi, critica-o severamente, imputando-lhe todo o tipo de defeitos, incluindo um temperamento colérico e vingativo.

• 39.11: conduziu-se imoralmente quando era ministro da Justiça (*si kou*) em Lu.

• 39.12: era muito incoerente.

• 39.13: desviava os seus discípulos do caminho reto.

• 46.10: foi incapaz de explicar ao duque Zi Gao de She o essencial da arte de governar.

• 48.5: a sua erudição fútil não lhe permitiu elevar-se ao estatuto de Filho do Céu (*Tian zi*).

• 48.16: Mozi menciona-o num tom sarcástico.

Li (nome de família: Ji; nome pessoal: Hu, morto em 828 a.C.), décimo rei da dinastia dos Zhou ocidentais; reinou de 878 a 842. Soberano despótico e ineficaz, impôs taxas onerosas aos seus súbditos; instaurou leis penais rígidas, provocando perturbações, entre as quais a primeira

revolta camponesa atestada da história chinesa, que eclodiu por volta do fim do seu reinado. Foi forçado ao exílio na cidade de Zhi (atual Shanxi).

- **3.3**: sofreu a influência negativa de Changfu e de Yi Zhong de Rong.
- **4.5; 9.4, 9.8; 47.4**: conta-se entre os reis tirânicos.
- **25.11**: a sua política favorecia a imoderação nos ritos funerários.
- **26.4-5, 27.8, 28.4**: opôs-se à vontade celeste e foi punido.
- **37.4, 37.8**: justificava a sua conduta imoral com argumentos fatalistas.
- **48.9**: exauria-se com a música e negligenciava o seu povo.
- **49.1**: perdeu o poder devido à sua imoralidade.

Ling (nome de família: Xiong) tornou-se rei (*wang*) de Chu de forma ilegítima e reinou de 540 a 529 a.C.; empreendeu várias campanhas militares, entre outras contra o principado de Wu. Suicidou-se na sequência de uma revolta provocada pelo seu irmão, que tinha sido nomeado duque de Cai em 531 a.C.

- **15.5, 16.12**: impôs sadicamente um regime alimentar muito estrito aos seus funcionários.

Lu jun, o soberano de Lu. Coincide talvez com Mu Gong (r. 409-377 a.C.), que frequentava a Escola de Zi Si (483-402), neto de Confúcio.

- **49.1**: diálogo com Mozi sobre a ofensiva que Qi preparava contra Lu.
- **49.8**: mandou compor uma oração fúnebre para a sua concubina preferida.
- **49.10**: pediu um conselho a Mozi sobre a sua sucessão.

Lü Shang (também chamado **Jiang Tai Gong**) foi inicialmente ativo na corte do rei tirânico Zhou (r. 1154-1122 a.C.) da dinastia Shang. Tornou-se depois conselheiro do rei Wen da dinastia Zhou e preceptor do seu filho, o rei Wu.

- **3.2**: influenciou positivamente o rei Wu.

• 19.5: recebeu em feudo um pequeno território a partir do qual se desenvolveu o Estado de Qi.

Luo Guli: ver Qin Guli.

Meng Ben, herói do Estado de Wei. Se for verdade que foi executado por ordem do rei Wu (r. 310-307 a.C.) de Qin, o capítulo 1 do *Mozi*, onde é mencionado, foi então redigido após a morte de Mo Di (ocorrida por volta de 381 a.C.).

• 1.4: morreu vítima da sua coragem.

Meng Bochang, personagem mal identificada, oriunda da família nobre dos Mengsun que, no séc. V a.C., se apoderaram da direção do principado de Lu juntamente com os Jisun e os Shusun.

• 46.20: invocou os espíritos com Jisun Shao.

Meng Shan, discípulo de Mozi. O seu nome recorda o de Meng Sheng, que assumiu a responsabilidade da Escola Moísta (ou pelo menos de um ramo) após a morte do mestre fundador; suicidou-se para evitar trair Yangcheng, senhor feudal do Estado de Chu (sob o reinado do rei Dao, 401-381 a.C.). Ver *Lüshi chunqiu*, 19.3/122/15.

• 49.18: diálogo com o seu mestre sobre a benevolência (*ren*).

Mozi (nome pessoal: Di), cerca de 479-381, *floruit* 453 a.C.

• 3.1 ; 4.1 ; 5.1 ; 6.1 ; 7.1, 7.2, 7.3 ; 8.1, 8.2, 8.3, 8.8 ; 9.1, 9.6 ; 10.1 ; 11.1, 11.7 ; 12.1, 12.8, 12.13 ; 13.1, 13.2, 13.4, 13.8, 13.10, 13.11 ; 15.1, 15.2, 15.3, 15.4, 15.6, 15.7, 15.8 ; 16.1, 16.2, 16.3, 16.5, 16.7, 16.8, 16.9, 16.10, 16.11 ; 17.1 ; 18.1, 18.2, 18.3, 18.4, 18.6 ; 19.1, 19.4, 19.5, 19.6, 19.7 ; 20.4 ; 21.1 ; 21.7 ; 25.1, 25.3, 25.10, 25.11, 25.12, 25.13, 25.14 ; 26.1, 26.4, 26.5, 26.7, 26.8, 27.1, 27.2, 27.3, 27.4, 27.5, 27.9, 27.10 ; 28.1, 28.2, 28.6, 28.8, 28.9 ; 31.1, 31.2, 31.3, 31.4, 31.8, 31.9, 31.11, 31.15, 31.18, 31.19, 31.20 ; 32.1, 32.2, 32.5, 32.6, 32.7, 32.8, 32.10, 32.12 ; 35.1, 35.2, 35.3, 35.5, 35.6, 35.11 ; 36.1, 36.8 ; 37.1, 37.7, 37.9 ; 44.14, (44.22) ; 46 (todos os parágrafos) ; 47 (idem) ; 48 (idem) ; 49 (idem) ; 50 (idem) ; 52.1, 52.36 ; 53.2 ; 56.1, 56.2 ; 62.1 ; 63.1 ; 71.2, 71.20.

Mu: nome do duque (*gong*) de Zheng, que reinou de 627 a 606 a.C., ou então do duque de Qin, que deteve o poder de 659 a 621.

• 31.5: o espírito Gou Mang apareceu-lhe e louvou-o pela sua conduta moral.

Mu He, alto funcionário ao serviço do rei Hui de Chu.

• 47.3: recebeu Mozi em lugar do rei.

Nangong Gua, ministro do rei Wen dos Zhou e do seu filho Wu.

• 10.6: o rei Wu contava com o seu apoio.

Peng Qing Shengzi, talvez um discípulo de Mozi.

• 49.17: diálogo com Mozi sobre a possibilidade de controlar o futuro.

Peng shi, clã dos Peng (ou Senhor Peng), da época do rei Tang (r. 1765-1754 a.C.).

• 47.3: um jovem desta família conduzia o carro do rei.

Pi (nome completo: Bo Pi) foi nomeado grande conselheiro (*tai zai*) pelo rei Fuchai de Wu, mas deixou-se corromper pelo seu inimigo, o rei Goujian de Yue. Contribuiu assim para o enfraquecimento e para a derrota do Estado de Wu em 473 a.C.

• 3.5: a sua influência sobre Fuchai foi negativa.

Qiao Chui, Chui o Hábil, célebre artesão dos tempos míticos; teria sido ativo sob o imperador Yao (r. 2357-2258 a.C.).

• 39.6: inventou o barco.

Qidiao (ou Qidiao Kai; nome público: Zi Ruo, nascido cerca de 522 a.C.), originário do Estado de Lu, discípulo de Confúcio. De natureza modesta, declinou um posto que o seu mestre lhe tinha proposto. Ver *Lunyu*, 5.6/9/17.

• 39.13: é apresentado como uma personagem cruel.

Qin Guli (outras designações: Qin Guli, Qin Quli, Qinzi, cerca de 470-400 a.C.), discípulo muito dedicado de Mestre Mo. Treinou sobretudo na arte da defesa militar. Antes de se unir ao movimento moísta, tinha recebido o ensinamento de Zi Xia, aluno de Confúcio. Ensinou Xu Fan. Ver *Lüshi chunqiu*, 2.4/10/15 ; *Zhuangzi* 33/98/6.

• 3.6: beneficiou da influência positiva do seu meio.

• 46.13: Mozi louvou o seu discípulo Gao Shizi junto dele.

• 46.21: coincide provavelmente com Luo Guli; diálogo com Mozi sobre a verdadeira coragem.

• 50.3: estava pronto para defender o Estado de Song contra a invasão de Chu.

• 52.1: pediu a Mozi conselhos para defender os pequenos Estados.

• 53.1: desejava aprender técnicas defensivas contra os assaltos realizados pelo alto.

• 56.1: muito prestável para com Mozi, inquiriu sobre as medidas a adotar contra as escadas de cerco.

• 62.1: inquiriu junto de Mozi sobre os métodos que permitem resistir aos túneis.

• 63.1: interrogou o seu mestre sobre as medidas a tomar contra as invasões em massa.

• 71.1: Mozi expõe-lhe técnicas defensivas variadas.

Qingji, filho do rei Liao (r. 526-515 a.C.) de Wu e príncipe herdeiro. Apesar da sua audácia, quando Helü usurpou o trono matando o seu pai, refugiou-se em Wei, mas foi depois assassinado por Yao Li.

• 5.4: foi ultrapassado por estes acontecimentos dramáticos por carecer de espírito de precaução.

Rong (nome completo: Zhu Rong), filho do monarca mítico Zhuanxu (III milénio a.C.). Era venerado como o génio tutelar do fogo.

• 19.4: ajudou o rei Tang a derrubar os Xia.

San Yisheng, ministro sob o reinado de Wen e do seu filho Wu da dinastia Zhou.

• 10.6: o rei Wu contava com o seu apoio.

Shao Gong, o duque de Shao (aliás Ji Shi), filho de uma concubina do rei Wen; atuou como conselheiro do seu irmão, o rei Wu dos Zhou. O seu feudo encontrava-se perto da cidade de Baoji, no atual Shaanxi.

• 36.7: referência a um texto desconhecido, que seria da sua autoria: *Zhi ling* (Ater-se às ordens).

Sheng Chuo, discípulo de Mozi.

• 49.19: traiu os valores do seu mestre ao colaborar com o general Xiang Ziniu em três ataques contra Lu.

Shenyin (nome completo: Shenyin Jing), ativo sob o rei Zhuang de Chu (r. 613-591 a.C.). Declinou a honra de ser nomeado primeiro-ministro (*ling yin*), cedendo essa oportunidade ao seu amigo Sunshu Ao. Ver *Lüshi chunqiu*, 24.2/156/8.

• 3.4: exerceu uma influência benéfica sobre o seu soberano.

Shi Qi, conselheiro do duque Sheng de Bo ou Bo Gong, séc. V a.C.

• 39.9: Confúcio apresentou-o ao duque para organizar um golpe de Estado.

Shu Dao (ou Diao), conselheiro ao serviço do duque Huan de Qi. Após a morte do duque em 643 a.C., provocou desordens políticas, entre outras com a cumplicidade de Yi Ya.

• 3.6: personagem negativa, cujo meio não foi propício.

Shun é venerado como o último dos cinco imperadores (*wu di*) míticos da idade de ouro. Teria reinado na China de 2257 a 2208 a.C. É frequentemente mencionado nos clássicos como um modelo de sabedoria política.

• 3.2: beneficiou da influência positiva de Xu You e de Bo Yang.

• 7.2: contribuiu para instituir ritos e música sem abusar deles.

• 8.6, 9.7, 10.3: de origem modesta, foi promovido pelo imperador Yao quando praticava atividades humildes (agricultura, artesanato, pesca, comércio).

• 9.2, 9.8: foi um Rei Sábio.

• 10.1, 10.4: sabia valorizar os talentos.

• 10.6: podia contar com Yu.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores dos ritos fúnebres sumptuosos.

• 25.10: na realidade, foi enterrado sem pompa sob a praça do mercado de Nanji.

• 25.11: exemplo de moderação nos ritos funerários.

• 27.8, 28.4: obedeceu à vontade do Céu, que o recompensou.

• 31.9: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses.

• 39.13: a visão do seu pai pérfido, Gu Sou, incomodava-o.

• 47.4: representa um modelo absoluto de comportamento correto.

• 49.12: o plebeu Wu Lü comparava-se a ele.

Sui Hou, nobre do período dos Reinos Combatentes (453-221 a.C.). Segundo a lenda, tratou uma serpente, que lhe ofereceu em troca uma pérola preciosa.

• 46.9: a sua pérola não trazia qualquer vantagem ao mundo.

Sunshu (nome completo: Sunshu Ao), de origem modesta, foi nomeado primeiro-ministro (*ling yin*) pelo rei Zhuang de Chu (r. 613-591 a.C.), graças também ao apoio do seu amigo Shenyin (ver *Lüshi chunqiu*, 24.2/156/8). Era apreciado como engenheiro hidráulico.

• 3.4: exerceu uma influência benéfica sobre o seu soberano.

Tai Dian 顛, de origem humilde, desempenhou cargos importantes sob o rei Wen no início da dinastia Zhou. Governou territórios ocidentais e tornou-se depois conselheiro do rei Wu.

• 8.6: Wen conferiu-lhe poderes quando era um simples caçador.

• 10.6: Wu contava com ele.

• 19.4: reconheceu a autoridade do rei Wen.

Tai Gong: ver Lü Shang.

Tang (nome pessoal: Li ou Lü), tradicionalmente chamado Vitorioso ou Perfeito (Cheng); derrubou a dinastia Xia (2207-1765 a.C.) e fundou a dos Shang-Yin (1765-1122). Reinou de 1765 a 1754. Herói celebrado em vários clássicos como um modelo de sabedoria e de perícia política.

• 3.2: beneficiou da influência positiva de Yi Yin e de Zhong Hui.

• 4.5 ; 9.2, 9.8: é considerado um Rei Sábio.

• 5.3: segundo o *Yin shu*, teve de enfrentar cinco anos de seca.

• 7.2: referência às suas composições musicais.

• 8.6 ; 9.7 ; 10.3, 10.6 ; 47.3: conferiu poderes ao mestre de cozinha Yi Yin (aliás Xiao Chen); contava com ele e apreciava-o apesar da sua origem humilde.

• 10.1: sabia valorizar os talentos.

• 16.9: foi um modelo de amor universal; Mestre Mozi inspirou-se nele.

• 19.4: puniu o rei tirânico Jie da dinastia Xia.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores dos ritos fúnebres sumptuosos.

• 25.11: modelo de moderação nos ritos funerários.

• 26.3: explicou à humanidade a vontade celeste.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: a sua obediência à vontade celeste foi recompensada.

• 31.9: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses.

• 31.16: capturou Tui Duo e Da Xi, dois oficiais do rei Jie reputados pela sua valentia.

• 35.4, 35.9 ; 36.2, 36.6 ; 37.2-3, 37.5: pôs fim às perturbações provocadas por Jie; as suas vitórias e a sua atitude constituem um argumento sólido contra o fatalismo.

• 35.6: inicialmente, possuía apenas o feudo de Bo, localidade estratégica situada perto da cidade de Shangqiu (Henan).

• 46.7: não basta louvá-lo por palavras.

• 47.4: representa um modelo a seguir de um valor absoluto.

• 48.16: os seus talentos políticos não têm impacto nos instintos das aves e dos peixes.

• 49.1: conquistou o mundo inteiro graças à sua conduta moral.

Tang Shu (nome completo: Tang Shuyu, nome pessoal: Ziyu), um dos filhos do rei Wu (r. 1122-1116 a.C.).

• 19.5: recebeu em feudo um pequeno território a partir do qual se desenvolveu o Estado de Jin.

Tang Yang, ministro ativo na corte de Kang, o último rei de Song. Funcionário atraído pelo poder, foi executado por ordem real.

• 3.5: a sua influência sobre o rei Kang foi negativa.

Tian Buli (ou Tian Buyin), funcionário ativo sob o reinado de Kang, o último monarca de Song.

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre o rei.

Tian Chang (aliás Chen Chengzi, Chen Heng), de origem nobre, poderoso ministro ativo no Estado de Qi, sob o reinado do duque Jian (484-481 a.C.). Detronou o seu soberano para apoiar o irmão mais novo deste último, Ping Gong (r. 480-456), de quem se tornou conselheiro e ministro.

• 39.10: por intermédio de Confúcio, Chiyi Zipi estabeleceu um laço de cumplicidade com ele.

Tian He, neto de Tian Chang, reinou no Estado de Qi de 404 a 384.

• 49.3: sem o nomear, Mozi desaconselhou-o de invadir Lu.

Tui Chi (ou Tui Duo), oficial forte e temerário, ativo na corte do rei Jie dos Xia.

• 3.3: influenciou negativamente o seu soberano.

• 31.16: foi aprisionado pelo rei Tang dos Shang.

Wang Liguo, ministro do duque Zhuang de Qi (r. 553-548 a.C.).

• 31.8: teve um conflito com o ministro Zhong Lijiao, que foi punido pelas potências ocultas.

Wang Sheng (Xing), oficial do Estado de Jin ao serviço de Fan Jiyi (séc. V a.C.). Apoiou Zhang Liushuo junto do seu mestre. Foi morto em 497, durante o conflito clânico contra Jianzi dos Zhao.

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre Fan Jiyi.

Wang Sunluo, dignitário ativo sob o reinado de Fuchai de Wu.

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre o seu soberano.

Wei Yi, oficial pouco conhecido, ativo no séc. V a.C. no território de Zhongshan (Hebei).

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre o soberano Shang de Zhongshan.

Wei Yue, provavelmente um discípulo de Mozi.

• 49.14: Mozi explicou-lhe a sua visão da arte de governar.

Weizi foi inicialmente ativo sob o rei Zhou (r. 1154-1122 a.C.). Pertencia à família real dos Shang, mas foi afastado da corte por ter criticado a tirania do último monarca. O rei Wu dos Zhou atribuiu-lhe, em contrapartida, feudos.

• 48.4: a sua sabedoria não se devia à sua maneira de falar.

Wen (aliás Ji Chang), tradicionalmente honrado como cofundador da dinastia Zhou (1122-256 a.C.), ao lado do seu filho Wu, o rei Guerreiro. Pôs fim à dinastia Shang-Yin (1765-1122); recebeu o título póstumo de rei (*wang*). Grande herói cultural, é percebido como um modelo de sabedoria e de lucidez política.

• 4.5; 9.2, 9.8: conta-se entre os Reis Sábios da Antiguidade.

• 8.6: promoveu Hong Yao e Tai Dian, que praticavam a caça.

• 10.1, 10.4, 10.5: a sua via consistia em valorizar os talentos.

• 15.7 ; 16.7, 16.10: foi um modelo de amor universal; Mestre Mozi inspirou-se nele.

• 19.4: alusão à sua campanha militar contra os Shang-Yin.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores dos ritos fúnebres sumptuosos.

• 25.11: na realidade, preconizava a moderação nos ritos funerários.

• 26.3: explicou à humanidade a vontade celeste.

• 26.4-5 ; 27.8 ; 28.4, 28.9: a sua obediência à vontade celeste foi recompensada.

• 31.9: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses.

• 31.11: é doravante divinizado (como indica uma ode do *Shijing*).

• 35.6: inicialmente, possuía apenas o feudo de Qizhou, território montanhoso situado na atual província de Shaanxi.

• 37.2-3: a sua linha política e o seu sentido moral invalidam as doutrinas fatalistas.

• 46.7: não basta louvá-lo por palavras.

• 47.4: representa um modelo a seguir.

• 49.1: conquistou o mundo inteiro pela sua força moral.

Wen 文 (nome de família: Ji, nome pessoal: Chong'er), duque (*gong*) de Jin (atual Shanxi), 697-628 a.C. Foi afastado para a cidade de Pu na sequência de um complô urdido por Li Ji, uma concubina do seu pai Xian Gong, com o intuito de elevar ao trono o seu filho Xi Qi. Wen exilou-se depois para o Norte, nos territórios dos Di. Após a morte do seu pai, regressou a Jin, onde reinou de 636 a 628; conta-se entre os cinco hegemonas (*wu ba*) do período das Primaveras e Outonos (722-481). Esta personagem é apresentada ora sob um ângulo positivo, ora em termos negativos.

• 1.2: apesar dos obstáculos que enfrentou, conquistou o poder.

• 3.4: beneficiou da influência positiva de Jiu Fan e de Gao Yan.

• 15.5, 16.12: impunha um vestuário muito rústico aos seus oficiais.

• 48.3: vestia-se ele próprio de forma rudimentar, o que não tinha impacto na sua política.

Wen (nome pessoal: **Bao**), soberano (*jun*) ou duque (*gong*) de Song, onde reinou de 610 a 589 a.C.

• 31.7: subiu ao trono quando era ainda muito jovem.

Wen (aliás Gongsun Kuan), soberano (*jun*) de Luyang, feudo localizado no distrito (*xian*) de Lushan (Henan). Este descendente do rei

Ping (528-516 a.C.) de Chu foi ativo em meados do século V a.C. Recebeu o seu feudo do rei Hui de Chu.

• 46.11, 46.19 ; 49.5-6: conversas com Mozi sobre a guerra ofensiva.

• 49.4: Mozi desaconselhou-o de invadir o principado de Zheng.

• 49.7: diálogo com Mozi sobre a crueldade dos bárbaros meridionais e dos chineses.

• 49.9: inquiriu junto de Mozi sobre a lealdade.

Wen Yi (ou Wen Zhiyi), dignitário ativo na corte do rei Helü de Wu.

• 3.4: exerceu uma influência positiva sobre o rei.

Wengnan Yi, adivinho ao serviço do rei Kai (r. 2197-2188 a.C.) da dinastia Xia.

• 46.2: foi encarregado pelo rei de praticar a queloniomancia.

Wu 武 (nome pessoal: Fa), o rei (*wang*) Guerreiro, tradicionalmente glorificado como cofundador da dinastia Zhou (1122-256 a.C.), ao lado do seu pai, Wen; reinou de 1122 a 1116. Valente estratego, derrubou o último soberano da dinastia Shang — o depravado Zhou — de onde provém o seu nome marcial.

• 3.2: aproveitou a influência positiva do grão-duque Lü Shang e do seu irmão mais novo, o duque Dan de Zhou.

• 4.5; 9.2, 9.8: conta-se entre os Reis Sábios.

• 5.4: alusão à sua vitória sobre o rei Zhou.

• 7.2: referência às suas composições musicais.

• 10.1: sabia valorizar os talentos.

• 10.6: podia contar com os seus conselheiros (Hong Yao, Tai Dian, Nangong Gua e San Yisheng).

• 15.7, 16.10: foi um exemplo de amor universal; Mestre Mozi inspirou-se nele.

• 19.4: lançou uma expedição punitiva contra o rei Zhou.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores das cerimónias fúnebres sumptuosas.

• 25.11: na realidade, preconizava a moderação nos ritos funerários.

• 26.3: explicou à humanidade a vontade celeste.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: a sua obediência à vontade celeste foi recompensada.

• 31.9: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses.

• 31.17: cortou a cabeça ao rei Zhou e capturou os seus oficiais favoritos.

• 35.4, 35.9; 36.2, 36.6; 37.2-3, 37.6: pôs fim às perturbações provocadas por Zhou; as suas vitórias e a sua atitude constituem um argumento sólido contra o fatalismo.

• 47.4: representa um modelo a seguir.

• 49.1: conquistou o mundo inteiro graças à sua conduta moral.

Wu Ding (r. env. 1324-1264 a.C.), rei da dinastia Shang-Yin (1765-1122). A sua residência situava-se em Yinxu (atual província de Henan), hoje um importante sítio arqueológico.

• 9.7, 10.3: conferiu um posto elevado a Fu Yue, apesar da sua origem modesta.

Wu Lai: ver **E Lai**.

Wu Lü, Grande-Pensador, personagem emblemática, de origem modesta. Cultivava o seu campo e fabricava olaria no sul do Estado de Lu.

• 49.12: Mozi explicou-lhe o valor do ensino e do estudo.

Wu Mazi, letrado mal identificado que contestava os princípios de Mozi. Coincide talvez com Wu Maqi, discípulo de Confúcio, ou com um dos seus descendentes.

• 46.2: troca de impressões com Mozi sobre as faculdades extraordinárias dos deuses e dos espíritos.

• 46.4: pôs em dúvida a utilidade do amor universal.

• 46.6: fez notar a Mozi que as forças sobrenaturais eram insensíveis ao seu comportamento moral (*yi*).

• 46.8: criticava a glorificação moísta dos reis de outrora.

• 46.18: em vez de preconizar o amor universal, justificava o homicídio.

Wu Qi (430-381 a.C.), originário de Wei, foi contratado na corte de vários Estados como estratego e conselheiro político. Era reputado pela sua resistência e pelas suas capacidades de gestão. Empreendeu, em particular, uma série de reformas em Chu, onde se tornou primeiro-ministro sob o rei Dao (401-381). Após a morte deste último, pereceu na sequência de uma insurreição de nobres.

• 1.4: morreu esquartejado devido às suas competências.

Wu Yun (aliás Wu Zixu, morto em 484 a.C.), nobre ativo sob o reinado de Helü de Wu. Ajudou o seu soberano na campanha militar contra Chu.

• 3.4: exerceu uma influência positiva sobre Helü.

Xi Shi, dama do Estado de Yue, célebre pelo seu charme. O rei Goujian de Yue, após a sua derrota, foi obrigado a enviá-la para a corte do rei Fuchai de Wu.

• 1.4: foi vítima da sua beleza.

Xi Zhong (sobrenome Ren), personagem mítica, descendente de Huangdi, o Imperador Amarelo; foi oficial sob a dinastia Xia (2207-1765 a.C.).

• 39.6: inventou o carro.

Xian Tangzi, provavelmente um discípulo de Mozi.

• 47.13: diálogo com Mo Di sobre a erudição.

Xian Zishi, discípulo de Mozi, originário do Estado de Qi. Ver *Lüshi chunqiu*, 4.3/19/14.

• 46.3: interrogou o seu mestre sobre os justos princípios (*yi*).

Xiang Ziniu, chefe de exército ativo sob o reinado de Tian He do Estado de Qi.

• 49.2: Mozi desaconselhou-o de atacar Lu.

• 49.19: invadiu Lu três vezes, com a colaboração de Sheng Chuo, discípulo de Mozi.

Xiangzi, membro do clã dos Zhao; contava-se entre os seis governadores (*jiang jun*) do Estado de Jin no século V a.C.

• 18.5: Zhi Bo infligiu-lhe uma derrota em Jinyang.

Xiao Chen: ver **Yi Yin**.

Xiong Li, feudatário da época do rei Wen (séc. XII a.C.).

• 19.5: adotou uma política expansionista, que contribuiu para o desenvolvimento do Estado de Chu.

Xu You, personagem lendária, reputada pela sua frugalidade; declinou o convite para a corte do imperador mítico Yao (2357-2258 a.C.). Apesar dos seus talentos, retirou-se da vida política e viveu como eremita.

• 3.2: exerceu uma influência positiva sobre o imperador Shun, o sucessor de Yao.

Xuan (nome pessoal: Jing), décimo primeiro rei da dinastia Zhou; reinou de 827 a 782 a.C. A sua política foi caracterizada por fortes campanhas militares contra os bárbaros, entre os quais os *Xianyun* e os *Yi* orientais. As suas medidas fiscais tiveram um impacto negativo sobre o povo.

• 31.4: foi morto pelo espírito do seu antigo ministro Du Bo, que tinha condenado à morte injustamente.

Yan Chang (ou Zhang), grande magistrado (*da fu*) ativo no séc. V a.C. no território de Zhongshan (Hebei).

• 3.5: a sua influência sobre o soberano Shang de Zhongshan foi nefasta.

Yang Huo (ou Yang Hu, séc. VI a.C.), ministro do principado de Lu, ao serviço de Jisun (Ji Huanzi), chefe das Três Famílias. Foi implicado em vários complôs políticos. Por volta do ano 502 a.C., revoltou-se contra o seu mestre com a cumplicidade de Gongshan Furao; tendo falhado, procurou refúgio em Qi. Personagem epónima do livro XVII do *Lunyu*, onde é apresentado negativamente.

• 39.13: conta-se entre os confucionistas (*Ru*) causadores de desordens.

Yanzi (nome completo: Yan Ying, 589-500 a.C.), ministro (*qing*) competente e filósofo do Estado de Qi. A tradição atribui-lhe o *Yanzi chunqiu* (Primaveras e Outonos de Yanzi), que é na realidade um texto mais tardio.

• 39.9-10: criticou Confúcio em diálogos com o duque Jing de Qi.

Yao (aliás Tang Yao, nome pessoal: Fangxun; datas tradicionais do reinado: 2357-2258 a.C.), quarto dos cinco imperadores (*wu di*) da idade de ouro. É mencionado em vários clássicos como um herói cultural.

• 7.2: contribuiu para instituir ritos e música sem abusar deles.

• 8.6; 9.7; 10.3, 10.6: transmitiu o poder a Shun e podia contar com ele.

• 9.2, 9.8: foi um Rei Sábio.

• 10.1, 10.4: a sua via consistia em valorizar os talentos.

• 21.3: modelo de frugalidade.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores dos ritos fúnebres sumptuosos.

• 25.10: na realidade, foi enterrado sem pompa no Monte Qiong (Shandong).

• 25.11: preconizava a moderação nos ritos funerários.

• 27.8, 28.4: obedeceu à vontade do Céu, que o recompensou.

• 31.9: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses.

• B 16, B 52 (cap. 43): contextualização histórica das suas virtudes políticas.

• 47.4: representa um modelo a seguir.

Yi, célebre arqueiro mítico e ministro do imperador Yao (r. 2357-2258 a.C.).

• 39.6: inventou o arco.

Yi: ver **Bo Yi**.

Yi, duque de Fu: ver **Fu Gong Yi**.

Yi, rei (*wang*) do Estado de Yue de 412 a 376 a.C.

• **49.13**: coincide talvez com o rei que tentou em vão convidar Mozi para a sua corte, por intermédio do seu discípulo Gongshang Guo.

Yi Kui, personagem mal identificada (Yi, séc. V-IV; Wu Yu, séc. IV a.C.?), originário de Youju, rei do Estado de Yue. Erro textual.

• **19.5**: adotou uma política expansionista.

Yi Ya (ou Di Ya), conselheiro e mestre de cozinha ao serviço do duque Huan (r. 685-643 a.C.) do Estado de Qi. Era célebre pela sua finura gustativa. Após a morte do duque, com a cumplicidade de Shu Dao, provocou uma insurreição e desordens políticas a fim de elevar ao trono Wu Gui.

• **3.6**: personagem negativa, cujo meio não foi propício.

Yi Yin (outras designações: Yi Zhi, Xiao Chen) foi nomeado ministro pelo rei Tang (r. 1765-1754 a.C.) dos Shang, após ter desempenhado tarefas de subordinado nas cozinhas ou no gineceu. Participou na campanha militar contra o rei Jie dos Xia.

• **3.2**: exerceu uma influência positiva sobre Tang.

• **8.6; 9.7; 10.3, 10.6**: Tang conferiu-lhe poderes e contava com o seu apoio.

• **47.3**: Tang apreciava-o apesar da sua origem humilde.

Yi Zhong, duque de Rong, oficial mal identificado, ativo sob o rei tirânico Li (r. 878-842 a.C.) dos Zhou ocidentais.

• **3.3**: influenciou negativamente o rei Li.

You (nome de família: Ji; nome pessoal: Gongsheng ou Gongnie), último monarca da dinastia dos Zhou ocidentais. O seu reinado ruinoso (787-771 a.C.) foi marcado por desordens políticas, bem como por anomalias e calamidades naturais, incluindo um sismo em 780 a.C., que foram interpretadas como sinais nefastos.

• **3.3**: sofreu a influência negativa de Fu Gong Yi e de Cai Gong Gu.

• 4.5; 9.4, 9.8; 47.4: conta-se entre os reis tirânicos.

• 25.11: a sua política favorecia a imoderação nos ritos fúnebres.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: opôs-se à vontade celeste e foi punido.

• 37.4, 37.8: justificava a sua conduta imoral com argumentos fatalistas.

• 48.9: exauria-se com a música em vez de se ocupar do seu povo.

• 49.1: perdeu o poder devido à sua imoralidade.

Yu, geralmente qualificado de o Grande (*da*), herói cultural semihistórico, ao qual se atribui a fundação da dinastia Xia (2207-1765 a.C.). Teria reinado de 2207 a 2197 antes da nossa era.

• 3.2: Gaoyao e Bo Yi exerceram sobre ele uma influência positiva.

• 4.5; 9.2, 9.8: foi um Rei Sábio.

• 5.3: segundo o *Xia shu*, teve de enfrentar sete anos de inundações.

• 8.6: promoveu o caçador Yi.

• 9.9: devoto ao Céu, controlou as águas; desenvolveu a topografia.

• 10.1: sabia valorizar os talentos.

• 10.6: contava com a colaboração de Gaoyao.

• 15.7: pormenores geográficos sobre os seus grandes trabalhos de canalização.

• 16.8: foi um modelo de amor universal para Mestre Mozi.

• 16.8, 19.4: lutou contra os bárbaros *Youmiao*.

• 25.2: instrumentalizado pelos zeladores dos ritos fúnebres sumptuosos.

• 25.10: na realidade, foi enterrado sem pompa nos Montes Guiji.

• 25.11: preconizava a moderação nos ritos funerários.

• 26.3: explicou à humanidade a vontade celeste.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: obedeceu à vontade do Céu, que o recompensou.

• 31.9, 31.12: acreditava na existência dos espíritos e dos deuses, que o ajudaram a realizar os seus planos.

• 37.2-3, 37.5: a sua linha política e o seu sentido moral invalidam as doutrinas fatalistas.

• 44.7: é mencionado numa inferência lógica.

• 47.4: representa um modelo a seguir.

• 48.15: Chengzi interroga Mozi sobre o valor de Yu.

• 48.16: os peixes e as aves não precisam dos seus talentos políticos para sobreviver.

• 49.1: conquistou o mundo inteiro graças à sua conduta moral.

Yu ou **Ji Zhu** viveu sob a dinastia Xia (2207-1765 a.C.). É considerado por certas fontes como o sétimo rei.

• 39.6: é celebrado por ter inventado a armadura.

Zhang Liushuo (séc. V a.C.), oficial do Estado de Jin ao serviço da família de Fan Jiyi. Foi morto durante o conflito clânico eclodido em 497 contra Jianzi dos Zhao.

• 3.5: exerceu uma influência negativa sobre Fan Jiyi.

Zhang Wu, oficial ao serviço do conde Zhi Boyao do Estado de Jin, ativo no século V a.C. Aconselhou-o a conspirar contra os Zhao, provocando a ruína do conde.

• 3.5: a sua influência sobre Zhi Boyao foi nefasta.

Zhangfu: ver **Changfu**.

Zhao 昭 (aliás Xiong Zhen) reinou em Chu de 515 a 489 a.C.

• 49.2: quando o Estado de Wu invadiu Chu, teve de refugiar-se no Estado de Sui.

Zhi Bo ou **Zhi Boyao** (também escrito, o conde Zhi de Yao), poderoso governador (*jiang jun*) do Estado de Jin, século V a.C. Alimentou várias guerras clânicas. Em 453, o seu exército foi destruído por uma coligação formada pelas famílias Zhao, Han e Wei.

• 3.5: sofreu a influência negativa de Zhi Guo e de Zhang Wu.

• **18.5, 49.2**: a sua política belicosa é condenada.

Zhi Guo, ativo no século V a.C., oficial contratado pelo conde Zhi Boyao do Estado de Jin. Aconselhou este último a conspirar contra a família Zhao, contribuindo assim para o declínio da linhagem do conde.

• **3.5**: exerceu uma influência negativa sobre Zhi Boyao.

Zhi Tuyu, presumivelmente um discípulo de Mozi.

• **46.3**: interrogou o seu mestre sobre os princípios morais (*yi*).

Zhong ou **Zhong Wen**, originário de Zou, alto funcionário (*da fu*) sob o rei Goujian de Yue.

• **3.4**: exerceu uma influência positiva sobre Goujian.

Zhong Hui (aliás Lai Zhu), ministro (*zuo xiang*) virtuoso, ativo na corte do rei Tang (r. 1765-1754 a.C.).

• **3.2**: exerceu uma influência positiva sobre Tang.

• **35.9, 36.6, 37.5**: referências à Proclamação (*gao*) que leva o seu nome, secção do *Shujing*; era antifatalista.

Zhong Lijiao, ministro do duque Zhuang de Qi (r. 553-548 a.C.).

• **31.8**: teve um conflito com o ministro Wang Liguo e foi punido pelas potências ocultas.

Zhonghang Yin (outras designações: Xun Wenzi, Xun Yin e Wenzi), dignitário do Estado de Jin. Em 497, estabeleceu uma aliança com Fan Jiyi para construir fortificações em Jinyang e cercar o soberano Jianzi dos Zhao (aliado das famílias Wei, Han e Zhi). O ataque falhou e as linhagens dos Fan e dos Zhonghang foram extirpadas.

• **3.5**: deixou-se influenciar negativamente por Jiqin e Gao Qiang.

Zhongni: ver **Kong Qiu**.

Zhongshan Shang, personagem mal identificada, governador de um território que foi localizado na atual província de Hebei (fundado pelo povo nómada dos *Bai Di*); coincide talvez com o duque Huan de Zhongshan, que foi conquistado em 406 a.C. pelos exércitos do marquês (*hou*) Wen de Wei.

• 3.5: sofreu a influência negativa de Wei Yi e de Yan Chang.

Zhou (aliás Xin, r. 1154-1122 a.C.), último monarca da dinastia Shang-Yin (1765-1122). Delapidou os recursos do Estado e provocou a queda da sua linhagem. Nas diatribes moístas, é frequentemente mencionado como um exemplo representativo de perfídia e incapacidade política.

• 1.3: não empregava cavalheiros-letrados.

• 3.3: deixou-se influenciar negativamente por Chong Hou e E Lai.

• 4.5; 9.4, 9.8; 47.4: conta-se entre os reis tirânicos.

• 5.4; 7.2; 19.4; 31.9, 31.17: foi derrubado pelo rei Wu.

• 25.11: a sua política favorecia a imoderação nos ritos fúnebres.

• 26.4-5, 27.8, 28.4: opôs-se à vontade celeste e foi punido.

• 35.4; 36.2; 37.2, 37.4, 37.8: era um causador de desordens.

• 35.9, 36.6, 37.6: atribuía a sua má conduta à força do destino.

• 48.4: a sua maneira de se exprimir não era reveladora da sua perfídia.

• 48.7: desde o seu reinado, as crenças relativas aos espíritos e aos deuses enfraqueceram.

• 48.9: exauria-se com a música.

• 49.1: perdeu o poder devido à sua imoralidade.

Zhou Gong, o duque de Zhou: ver **Dan**.

Zhu: ver **Yu**.

Zhuang (nome de família: Mi), rei (*wang*) de Chu de 613 a 591 a.C.). Conta-se entre os cinco hegemonas (*wu ba*) do período das Primaveras e Outonos (722-481). Durante o seu reinado, teve de enfrentar desordens no seio da aristocracia e perturbações provocadas pelos povos *Rong*, que atacou em 606 a.C. Adotou uma série de reformas políticas e militares visando reforçar o Estado.

• 3.4: aproveitou a influência positiva dos seus sábios conselheiros Sunshu e Shenyin.

• 48.3: vestia-se de uma forma excêntrica.

Zhuang, soberano ou duque (*jun*, *gong*) de Qi; reinou de 553 a 548 a.C. Teve uma relação ilegítima com a esposa de Cui Zhu, que o matou.

• 31.8: teve de resolver um conflito entre os seus dois ministros Wang Liguo e Zhong Lijiao.

Zhuang Ziyi, ministro do duque Jian de Yan (r. 504 a 493 a.C.).

• 31.6: injustamente condenado à morte pelo duque, transformou-se em espírito e matou-o.

Zi Gao (aliás Shen Zhuliang), duque (*gong*) do feudo de She (Henan), tributário do Estado de Chu. Por volta de 480 a.C., este governador teve de reprimir uma tentativa de usurpação.

• 46.10: diálogo com Confúcio sobre a arte de governar.

Zi Gong (nome de família: Duanmu; também chamado Si), nascido em Wei cerca de 520 a.C.; contava-se entre os discípulos mais próximos de Confúcio.

• 39.10: contribuiu para a ruína dos Estados de Qi e de Wu.

• 39.13: provocou desordens em Wei.

Zi Lu (nome de família: Zhong; nome pessoal: You; também chamado Ji Lu, 542-480 a.C.), ativo no Estado de Lu, discípulo de Confúcio.

• 39.12: a conduta contraditória do seu mestre interpelava-o.

• 39.13: contribuiu para provocar desordens em Wei.

Zi Lü (nome pessoal: Qi), filho do rei Ping (aliás Xiong Ju, r. 528-516 a.C.) de Chu.

• 49.18: recusou colaborar com o duque de Bo, que tinha usurpado o poder em Chu em 479 a.C.

Zi Xi, personagem mal identificada. Coincide talvez com o grande magistrado e general Dou Yishen que, em 617 a.C., provocou uma revolta em Ying, a capital do Estado de Chu; tendo conspirado contra o rei Mu (r. 625-614), acabou por ser executado. Segundo outra hipótese, tratar-se-ia de Gongzi Shen, um nobre de Chu.

• 3.6: figura negativa, o seu meio não lhe foi benéfico.

Zi Xia (nome de família: Bu; nome pessoal: Shang, nascido em 507 a.C.), discípulo de Confúcio. Ensinou no Estado de Wei. Teria editado o *Lunyu*.

• 46.7: um dos seus discípulos interroga Mozi sobre a legitimidade dos combates.